This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HD WIDENER
HW RLYV X

C1834.5.5

From the
Library Fund
Subscribed in 1842
Rec^d. June 14,
1844

Geschichte

der Pflanzung und Leitung

der

christlichen Kirche

durch

die Apostel,

als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Philosophia quaerit, religio possidet veritatem.
J. Picus a Mirandola.

De Deo homo dixit, et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo.
Augustinus.

Kein andrer Gott, als der Gott der Bibel, der Herz zu Herz ist.
Niebuhr.

Dritte, verbesserte Auflage.

Zweiter Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1841.

C1834.5.5
22-112.2

Inhaltsverzeichniß.

Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.

Zweiter Band.

Vierter Abschnitt.

Rückblick auf die Würksamkeit des Jakobus und des Petrus während dieses Zeitraums. S. 477—523.

1. Jakobus. S. 477—502. Seite

Jakobus, der Bruder des Herrn, seiner Geistesrichtung nach im Gegensatze zu Paulus; ob er ein leiblicher Bruder, oder nur ein Verwandter des Herrn und also derselbe mit dem Apostel gewesen? Folgerungen aus beiden Annahmen; Vertheidigung der Ansicht von Einem Jakobus durch Dr. Schneckenburger; Gründe dafür und dagegen 477

Sein strenges Leben, daher der Gerechte; sein Entwicklungsgang. — Der Bericht des Hegesippus von seiner Askese ebionitisch ausgemalt; Vergleichung des Briefes; derselbe wichtig für die Kenntniß der judenchristlichen Gemeinden 484

Die Annahme einer Beziehung desselben entweder auf die wahre oder auf die mißverstandene Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben auf einem Scheine beruhend 488

Ebenfalls unhaltbar, daß der Brief unter dem Namen des Jakobus untergeschoben, um den Glauben an den Gegensatz beider Apostel zu befördern 492

Beschaffenheit des Briefes: die Ueberschrift geht auf Christen jüdischer Abkunft, die unter Juden lebten, wahrscheinlich ganz ungemischt. — Die griechische Sprache deutet (wenigstens zum Theil) auf hellenistische Judenchristen. — Der Brief wahrschein-

Seite

lich aus einer früheren Zeit, wo es noch keine selbstständige heidenchristliche Gemeinden gab 495

Die Gemeinden meist aus Armen bestehend. (1, 10.) — Das Christenthum entweder noch neu und nicht durchgedrungen, oder in gesunkenem Zustande. — Noch kein besonderes Lehramt 497

Die Lehrweise des Jakobus in dogmatischer Hinsicht unentwickelt. — Der alttestamentliche Standpunkt über den christlichen vorherrschend, was aus der Eigenthümlichkeit des Schreibers, nicht der Leser allein, zu erklären. — Wichtigkeit derselben auf ihrem Standpunkte 499

Der Haß der jüdischen Partheiführer gegen ihn. — Der Hohepriester Ananus läßt ihn (gegen 62) durch das Synedrium verurtheilen und hinrichten 500

2. Petrus. S. 502—523.

Sein Bildungsgang und Charakter.

Seine erste Berufung. — Der Name Kephas, schon auf seinen damaligen Charakter bezüglich 502

Der Fischzug; engeres Anschließen des Petrus an Christus; sein Bekenntniß; Christi Worte an ihn Matth. 16; seine Uebereilungen; der Auftrag Christi Joh. 21 503

Seine Wirksamkeit in der Kirche.

Seine Eigenthümlichkeit verklärt im Dienste des Gottesreiches. — Sein Fehltritt zu Antiochia ein vorübergehender praktischer Irrthum, nicht ein bleibender theoretischer 507

Das Stillschweigen der Apostelgeschichte über ihn spricht dafür, daß er seine Wirksamkeit später weiter als über Judäa ausgedehnt. — Wahrscheinlich würkte er unter den in Parthien zerstreuten Juden (1 Petr. 5, 13) 509

Brief des Petrus.

Er fällt in die Zeit nach der ersten Gefangenschaft des Paulus. — Er ist an pauliniſche Gemeinden gerichtet, die mit Verfolgungungen von außen und Irrlehrern von innen zu kämpfen hatten, größtentheils Heidenchristen 509

Zweck des Briefes: a) zu zeigen, daß der ihnen verkündigte Glaube der wahre sey; b) sie zur Standhaftigkeit zu ermahnen. — Silvanus der Ueberbringer (5, 12.) 511

Der sogenannte zweite Brief des Petrus unächt nach äußeren und inneren Merkmalen 513

Sagen über die letzten Schicksale des Petrus.

Die Ueberlieferung von dem Märtyrertode des Petrus in Rom allgemein verbreitet seit der zweiten Hälfte des zweiten

Seite

Jahrhunderts (Clem. Rom., Dionys von Korinth), — scheinbar mit seiner Wirksamkeit in Parthien unvereinbar 514

Die Sage nicht entstanden, um das Ansehn der **cathedra Petri** in Rom zu begründen, wahrscheinlich aber a) um diese Lücke in seinem Leben auszufüllen; b) um die Vereinigung des Paulus und Petrus in Rom den Judaisten und Gnostikern entgegenzustellen; Babylon (1 Petr. 5, 13) von Rom gedeutet. Gründe für die Glaubwürdigkeit der Sage 518

Fünfter Abschnitt.

Der Apostel Johannes und seine Wirksamkeit als Schlußpunkt des apostolischen Zeitalters. S. 524—563.

Seite

Bildung und Charakter.

Muthmaßlicher Einfluß seiner Mutter auf seine religiöse Richtung. — Seine Berufung. — Sein Charakter: feurige Liebe, erst allmählig durch das Evangelium geläutert. — Sein Bildungsgang; keine johanneische Parthei 524

Seine Wirksamkeit und Kämpfe in der Kirche:

Kleinasien der Schauplatz seiner Wirksamkeit nach dem Tode des Paulus, und Ephesus dessen Mittelpunkt — also die verwaisten pauliniſchen, zum jüdisch-christlichen Cultus übergegangenen, seit Nero verfolgten und durch Irrlehrer zerrütteten Gemeinden 529

Praktische Verirrungen: a) die judaisirende Richtung; b) fleischlicher Antinomismus (die Nicolaiten der Apokalypse) .. 532

Theoretische: a) eine antijudaistische Gnosis, die das Judenthum für die Lehre beschränkter Geister hält, aus Mißverstand des Paulus. — Gegen diese der Brief des Judas (nicht der Apostel, sondern vielleicht ein Bruder des Herrn 532

b) Die judaisirende Gnosis des Cerinth: Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus bei der Taufe, als zufälligem Organ für seine Offenbarung. — Daraus hervorgehend Doketismus 536

Kämpfe des Johannes gegen Cerinth. — Die Erzählung bei **Iren. III, 3** 538

Angebliche Verbannung des Johannes nach Patmos. Nach **Iren. V, 30** unter Domitian, aber mit der Voraussetzung, daß die Apokalypse von Johannes dem Apostel geschrieben sey und zwar gegen Ende von Domitians Regierung. — Unhaltbarkeit der ersteren Voraussetzung. — Die Apokalypse ent-

Seite

weder von einem Presbyter Johannes, einem Schüler des Apostels, — oder von einem Andern unter dem Namen des Apostels verfaßt, nicht um zu täuschen, sondern aus andern Gründen, und erst nach dem Tode beider verbreitet. — Ebenso unhaltbar jene Zeitbestimmung, denn die Apok. weiset auf die Zeit kurz nach Nero's Tode. — Jene Verbannung könnte aber auch trotz der Unächtheit des Buches bestehen, nur früher zu setzen 539

Die Schriften des Johannes; die darin enthaltene Polemik 545

(I.) Das Evangelium nur eine Auswahl aus der evangelischen Geschichte zur Erweckung und Förderung des Glaubens. — Die Polemik keine direkte, weder gegen Cerinth, noch Doketen; nur in der Einleitung hat der Ausdruck λόγος wahrscheinlich Beziehung auf christlichen Realismus 546

(II.) Erster Brief. Ein Cirkular-Pastoralschreiben, überwiegend paränetischen Inhalts. — Ermahnung zur Bewahrung des Glaubens unter den Verfolgungen und zu einem entsprechenden Wandel. — Warnung vor Scheinchristenthum. — Keine Einheit der paränetisch-polemischen Beziehungen. — Warnungen gegen Verführungen der Heiden am Schlusse. — Der Gegensatz gegen jüdische Gegner nur scheinbar. — Vielmehr deutet dies Alles auf Irrlehrer, nicht auf entschieden Ungläubige. — Die doketischen Leugner des im Fleisch erschienenen Jesus Christus erschienen aber dem Johannes als Leugner des Sohnes und Vaters überhaupt. — 5, 6 vielleicht eine Beziehung auf die cerinthische Trennung des wahren Christus von dem gekreuzigten Jesus. — Polemik gegen praktische Irrthümer (3, 4. 6). — Diese nicht aus einer antinomistischen Gnosis hervorgegangen, sondern wahrscheinlich nur aus allmähligem Abgestorbenseyn des Glaubens 550

(III.) Zweiter Brief, an eine Christin Kyria und deren Kinder gerichtet, gleichfalls mit Beziehung auf häretische Leugner der Menschheit Christi; die Bezeichnung des Verfassers als πρεσβύτερος im 2. und 3. Briefe 557

(IV.) Dritter Brief, an einen gewissen Kajus gerichtet. — Beziehungen desselben auf damalige kirchliche Verhältnisse, besonders auf die Verweigerung der Aufnahme von Missionären, von einem Diotrephes, Gegner des Paulus, bewürkt; die Missionäre vielleicht jüdischer Abkunft, und Diotrephes Haupt einer ultrapaulinischen Parthei 558

Ueberlieferungen von der Würksamkeit des Johannes. — Einfluß seiner Würksamkeit auf die Kirchenlehrer in Klein-

Seite

aſien. — Johannes der Schlußpunkt des apoſtoliſchen Zeitalters 560

Sechſter Abſchnitt.

Die apoſtoliſche Lehre. S. 564—796.

Seite

Die Lehre Chriſti ſich als lebendige Einheit offenbarend in der Mannichfaltigkeit der Auffaſſungsformen 564

Drei eigenthümliche Grundrichtungen: die pauliniſche, jakobiſche, johanneiſche; als Mittelglied zwiſchen Paulus und Jakobus: die petriniſche 564

1. Die pauliniſche Lehre. S. 565—725.

Seine Eigenthümlichkeit und ſein Bildungsgang zu berückſichtigen. — Seine Erkenntniß der chriſtlichen Lehre zwar durch Ueberlieferung bedingt, aber aus ſelbſtſtändiger Erleuchtung durch den Geiſt Chriſti hervorgegangen 565

(1.) Zuſammenhang und Gegenſatz ſeines ſpäteren und früheren Standpunktes enthalten in den Begriffen: δικαιοσύνη und νόμος, dem Mittelpunkte ſeiner Lehre 566

Die δικαιοσύνη ſeines früheren Standpunktes (νομική). — Die chriſtliche δικαιοσύνη zur ζωὴ führend; ſein ſpäteres Grundprincip: keine Gerechtigkeit aus Geſetzeswerken — ohne weſentliche Unterſcheidung zwiſchen rituellen und ethiſchen ἔργοις νόμου ... 566

Begriff des νόμος als Einheit: eine äußere Norm des Handelns, Gehorſam fordernd, nicht würkend — ebenſowohl auf das allgemeine Geſetz des Gewiſſens als auf die altteſtamentliche Form deſſelben bezüglich. — Gal. 3, 21: zu einer Gerechtigkeit aus dem Geſetze wäre eine Belebung des Menſchen von innen heraus durch daſſelbe erforderlich. — Dieſe aber kann das Geſetz nicht würken — daher die ἔργα νόμου bei Paulus entgegengeſetzt den ἔργοις ἀγαθοῖς (Eph. 2, 10) 569

Das Geſetz nicht ſeinem Inhalte nach einen untergeordneten ſittlichen Standpunkt darſtellend, ſondern nur formell unwürkſam wegen der Gemüthsbeſchaffenheit des Menſchen 571

(2.) Mittelpunkt der pauliniſchen Anthropologie: die menſchliche Natur mit dem Geſetze in Widerſpruch ſtehend 572

a) Weſen der Sünde.

σὰρξ — σαρκικὸς. Der Zwieſpalt in der menſchlichen Natur

Seite

nichts Nothwendiges, sondern aus freier Verschuldung entstanden. — Daher die σὰρξ als Quelle der Sünde nicht bloß die Sinnlichkeit, da Paulus alle unchristliche Richtungen, keineswegs bloß die am Sinnlichen klebenden, von einem νοῦς σαρκικὸς herleitet; σαρκικὸς zuweilen = ψυχικὸς im Gegensatze zum θεῖον πνεῦμα — σὰρξ also die vom Göttlichen entfremdete menschliche Natur überhaupt. — Sich selbst leben die Grundrichtung des Bösen. — Zuweilen uneigentlich der der sündhaften Gewöhnung dienende Leib für die ganze Sünde 572

b) Ursprung der Sünde und des Todes.

Das Bewußtseyn der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit als allgemeine unmittelbar gewisse Thatsache vorausgesetzt — Die Entstehung der Sünde daher nur selten berührt, aber die Voraussetzung einer ursprünglichen Vollkommenheit und eines freien Abfalls der ersten Menschen seiner ganzen Lehre zu Grunde liegend 575

Der erste Mensch ist ihm nicht Repräsentant der menschlichen Natur überhaupt. — Die Entstehung der sündhaften Lust aus scheinbarer Unschuld heraus Röm. 7, 9 ff. nicht auf Adam bezüglich 578

Vielmehr nach Röm. 5, 12 die sündhafte Willensrichtung durch die freie That Adams aus ursprünglicher Sündenlosigkeit hervorgegangen und in der ganzen Entwickelung des Geschlechts sich fortpflanzend (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) 579

Durch die Sünde der Tod auf Alle gekommen. — Begriff des Todes in diesem Zusammenhange 580

c) Unterdrückung der natürlichen Offenbarung durch die Sünde.

Das ursprüngliche Gottverwandte nicht zerstört, sondern nur unterdrückt. — Ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes in dem menschlichen Bewußtseyn, und ursprüngliche Empfänglichkeit des Menschen für dieselbe, angeregt durch die ganze Schöpfung (Röm. 1, 20). — Diese Empfänglichkeit durch die Sünde getrübt — Daher Vermischung des Göttlichen mit dem Natürlichen, Götzendienst — Mit dem Gottesbewußtseyn auch die sittliche Natur unterdrückt, aber noch im Gewissen sich offenbarend 584

d) Zustand des Zwiespaltes.

Zwei streitende Principien im natürlichen Menschen: Geist und Fleisch. — Zustand der Knechtschaft — entweder ein unbewußter, das Leben ohne Gesetz, oder ein bewußter, das Leben unter dem Gesetze 587

Röm. 7. Schilderung beider Standpunkte. In dem be-

Seite

wußtlosen Scheinleben erwacht das Bewußtseyn des Gesetzes — aber es bringt statt Leben Tod durch die von der Sünde bewürkte Täuschung. — Das Wohlgefallen der höheren Natur am Gesetze ein unkräftiges von der Sünde gehemmtes. — Sehnsucht nach Befreiung 587

δουλεύειν νόμῳ (Röm. 7, 25). — Die δουλεία entweder eine unfreiwillige oder freiwillige — ebenso der νόμος entweder eine äußerlich zwingende oder mit dem Innern Eins gewordene Norm — hier die erstere Auffassung beider 589

Jene Schilderung aus der eigenen Erfahrung des Paulus hervorgegangen, aber für die ganze Menschheit geltend 591

(3.) Vorbereitung auf die Erlösung: Judenthum und Heidenthum 591

a) Das Judenthum.

In zweierlei Hinsicht vorbereitend: durch Anregung des Bedürfnisses der Erlösung (so Röm 7.), und durch Hinweisung auf die bevorstehende Befriedigung desselben 591

Nur Ein allgemeiner Rathschluß Gottes: der seiner erlösenden Gnade, in der Verheißung und deren Erfüllung offenbart; nur Eine allgemeine Bedingung: der Glaube — Dies Grundverhältniß zwischen Gott und Menschen durch das Gesetz nicht geändert (Gal. 3, 15), sondern dieses nur zwischeneintretend für das jüdische Volk 592

Theils die Ausbrüche der Sünde hemmend (Gal. 3, 19), theils das Sündenbewußtseyn anregend wird der νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. — Analoge Bedeutung der sinnlichen Religionsformen im Judenthum 592

b) Das Heidenthum.

Dort fortschreitende Offenbarung, hier bloße Naturentwickelung. — Die ursprüngliche Offenbarung durch die Naturvergötterung bei den Heiden unterdrückt, bei den Juden rein erhalten. — Aber auch im Heidenthum ein inneres Gesetz des Gewissens (dessen bloßer Repräsentant das mosaische Gesetz), und damit zusammenhängend auch ein Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit. — Einzelne Durchstrahlungen des Göttlichen bei den Heiden. — Röm. 2, 14 ff. Erfüllung des Gesetzes in einzelnen Fällen, natürlich eine unvollkommene 595

c) Hindernisse und Bedingungen des Heils bei beiden.

Rohe Sicherheit bei den Heiden, falsche Werkheiligkeit bei den Juden (Röm. 10, 3); jene oft für das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit empfänglicher 599

Seite

1 Kor. 1, 22. 23: Die Juden suchen Wunder, die Heiden Weisheit; beide müssen erst zum Bewußtseyn ihrer Hülfsbedürftigkeit gelangen 600

Vorbereitung auf die Erlösung das Ziel der ganzen Menschengeschichte. — Der Rathschluß der Erlösung ewig, aber erst zu einer bestimmten Zeit erfüllt zur Verwirklichung des Reichs Gottes. — Die pauliniſche Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit als übereinstimmend mit der Lehre Christi 601

(4.) Das Werk der Erlösung 606

A. Die Vollziehung desſelben durch Christum.

Das Thun und das Leiden darin — der Sünde entgegengesetzt das heilige Leben Christi, der Sündenstrafe das Leiden Chrjsti für die sündige Menschheit 606

a) Das Leben Christi.

Röm. 8, 3: das Leben Christi, als Ganzes aufgefaßt, die Zerstörung der Sünde und Verwirklichung des Gesetzes in der menschlichen Natur. — Das Reich der Heiligkeit objektiv dadurch begründet und durch denſelben Geist Christi ſich fortentwickelnd 606

Röm. 5, 18: das Ἐν δικαίωμα zunächst zwar die Selbstaufopferung Christi, aber im Zuſammenhange mit ſeinem ganzen Leben — Dieſes der Grund für die δικαίωσις und ζωὴ aller durch den Glauben daran Theilnehmenden 607

b) Das Leiden Christi.

Gal. 3, 13: Christus hat uns (ἡμᾶς zunächst freilich von Juden) von dem Verdammungsurtheile des Geſetzes befreit, indem er es in der Kreuzesstrafe auf ſich nahm. — 2 Kor. 5, 21: Christus ging durch ſein Leiden in die Gemeinſchaft unſrer Sündenſchuld ein, damit wir in die Gemeinſchaft ſeiner Heiligkeit eingingen 609

Zwei Abſchnitte in dem Leben Christi: Stand der Erniedrigung und Erhöhung. — Bedeutung des Leidens und der Auferſtehung Christi 610

B. Das Ergebniß des Werkes Christi 613

a) Verſöhnung mit Gott.

Kein Zeitlich verſöhnter Zorn Gottes, ſondern Christi Leben und Leiden Offenbarung der ewigen Liebe Gottes. — Nur die Menſchen; früher Feinde Gottes, werden durch Christum Gegenſtände der göttlichen Liebe 613

Möglichkeit einer bloß ſubjektiven Faſſung dieſes Begriffes, als einer Gemüthsſtimmung, hervorgebracht durch die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo. — Damit vereinbar die Veſthal-

Seite

tung dieses thatsächlichen Grundes der Erlösung, da nicht die Besserung zur ersten Bedingung gemacht wird. — Erläuterung von 2 Kor. 5, 20 614

Aber jene subjektive Fassung unbegründet, denn auch die Feindschaft mit Gott, das Bewußtseyn des Zornes Gottes auf objektivem Grunde ruhend, eine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit 616

Daher die Liebe nur mit der Heiligkeit zugleich sich offenbarend. — Röm. 3, 24 ff.: die πάρεσις nur eine negative und temporäre; die ἄφεσις aber als würkliche Befreiung von dem Schuldbewußtseyn setzt dieses voraus 618

In Christo eine zwiefache Offenbarung der Heiligkeit: durch vollkommene Vollziehung des Gesetzes und durch vollkommene Uebernahme der Sündenstrafen, — die letztere keine willkührliche, sondern in dem Entwickelungsgange seines Lebens nothwendig begründet 620

b) ἀπολύτρωσις und σωτηρία 622

c) δικαίωσις 622

(5.) Die Aneignung des Heils durch den Glauben 624

a) Wesen des Glaubens.

Der Glaube das Aufnehmen göttlicher Offenbarung vermöge einer inneren Willensbestimmung. — In dieser Beziehung Abraham ein Vorbild der Glaubensgerechtigkeit Röm. 4, 19 ff., nicht in Beziehung auf den Gegenstand. — Wesen des christlichen Glaubens; der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen 624

b) Die πίστις das Eigenthümliche des christlichen Standpunktes im Gegensatze zum jüdisch-gesetzlichen.

Das Gesetz Alles erst verlangend, der Glaube Alles schon in sich enthaltend, Röm. 10, 5 ff. — Das Gesetz an und für sich tödtender Buchstabe, der Glaube lebendig machender Geist — in dem Gläubigen das Gesetz nicht bloß Gegenstand der Erkenntniß, sondern würksamer Liebe, die es von innen heraus erfüllt — Das Gesetz insofern für die Gläubigen aufgehoben 628

Die Berufungen auf den νόμος bei Paulus nicht auf das äußerlich theokratische Gesetz als solches bezüglich, sondern auf dasselbe als Ausdruck des ewigen göttlichen Gesetzes — Daher der Begriff νόμος in weiterem Sinne das Gemeinsame beider Religionen bezeichnend — in beiden eine eigenthümliche Lebensgestaltung, dort durch ein äußeres, hier durch ein inneres Gesetz — unter und in dem Gesetze leben 632

Seite

Daher auch die Theokratie dort eine äußerliche, hier eine innerliche. — δουλεύειν τῷ θεῷ ἐν παλαιότητι γράμματος, ἐν καινότητι πνεύματος. — Diese innerliche δουλεία Eins mit der υἱοθεσία — Geist der Furcht und der Kindschaft 634

Die Gottesverehrung dort eine σαρκικὴ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 9); hier eine πνευματικὴ — Dort Vertrauen auf Menschliches, ἐν σαρκὶ καυχᾶσθαι — hier allein auf das von Christo Empfangene, ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι 635

(6.) Das vom Glauben ausgehende neue Leben 638

a) Die Umbildung der sündlichen Natur durch das Göttliche allmählig erfolgend.

Die σὰρξ noch vorhanden, aber ihr gegenüber nicht mehr bloß das menschliche Ich, sondern der Geist Christi selbst (πνεῦμα ἅγιον, Gal. 5, 16 ff.) 638

Alle Kräfte, bisher der Sünde dienend, werden jetzt Organe der Gnade. — Charismen. — Verschiedenheit des christlichen und ascetischen Standpunktes 640

Die objektive Rechtfertigung als unwandelbarer Grund des Vertrauens verschieden von der subjektiven Heiligung als einer oft schwankenden 642

b) Die Grundbestimmungen des neuen Lebens: Glaube, Liebe, Hoffnung.

πίστις zuweilen Bezeichnung des Ganzen der christlichen Tüchtigkeit, z. B. δυνατὸς τῇ πίστει im Gegensatz gegen ἀσθενεῖν τῇ πίστει — Daraus hervorgehend die christliche Freiheit. — Kein Adiaphoron für den Christen, Alles etwas pflichtmäßig Bestimmtes; scheinbarer Widerspruch von 1 Kor. 6, 12; 10, 23; individuelle Pflicht 640

Die Liebe aus dem Glauben hervorgehend und dem Keime nach darin enthalten, an der Offenbarung der Liebe Gottes sich immer mehr entzündend. — Das ganze Leben das Eine Werk des Glaubens wie der Liebe 648

Glaube und Liebe zwar einerseits das Reich Gottes als ein gegenwärtiges enthaltend, aber mit Beziehung auf eine Zukunft. — Sehnsucht nach der vollkommenen Offenbarung der Kinder Gottes Röm. 8, 23 (dreifache Beziehung der υἱοθεσία). — Kol. 3, 3 ff. ihre Herrlichkeit noch verborgen, einst aber offenbar 650

Daher die Hoffnung nothwendig zu Glaube und Liebe gehörig — der Glaube zur Hoffnung werdend Röm. 8, 24. 5, 4. — Das Bewußtseyn der Liebe Gottes die sichere Erfüllung derfel-

Seite

den in sich schließend. — Die Beharrlichkeit ὑπομονή die praktische Seite der Hoffnung 653
Verhältniß des Erkennens zum Glauben, zur Liebe und Hoffnung. — In wie fern die Liebe als das Größte bezeichnet wird 1 Kor. 13, 13. — Glaube, Liebe, Hoffnung das Wesen der christlichen Sittenlehre bestimmend 655
c) Die einzelnen daraus hervorgehenden christlichen Tugenden.
α) Die ταπεινοφροσύνη im christlichen Sinne. — Verhältniß zur Liebe — μετὰ φόβου καὶ τρόμου Phil. 2, 12. — Alleinige Abhängigkeit von Gott. — Aber mittelbare Folge: der Gegensatz gegen alle Selbstüberhebung, die Bescheidenheit gegen Andere 660
β) Die σωφροσύνη Besonnenheit im Kampfe mit der Welt (2 Tim. 1, 7.) und in der Selbstbeurtheilung (Röm. 12, 3.) Damit verbunden das ἐγρηγορέναι καὶ νήφειν 663
γ) Die σοφία, das intellektuelle Vermögen von dem Glauben angeeignet. — Das ganze Leben zur Verwürklichung des Reiches Gottes abzweckend gemäß dem Standpunkte eines Jeden. — Weisheit und Klugheit darin vereinigt (Eph. 5, 15 ff. Col. 4, 5.) 664
Analogie mit den Cardinaltugenden der Heiden 666
(7.) Kirche und Sakramente 667
A. Die Kirche.
Die Beziehung jedes Einzelnen zu Christo bei Paulus das Ursprüngliche — Daraus abgeleitet das Bewußtseyn einer alle Unterschiede aufhebenden Gemeinschaft des Glaubens, Kirche ... 667
Die ἐκκλησία der Leib Christi — ihr Grund wie bei dem Einzelnen der Glaube an Christum — οἰκοδομεῖν die Entwickelung von diesem Grunde aus — Merkmale ihrer Einheit Eph. 4, 4 670
Alttestamentliche Prädikate auf sie übertragen: ἅγιοι und κλητοί — Idee und Erscheinung bei Paulus im Allgemeinen nicht getrennt 671
Im Einzelnen aber die unächten Glieder von den ächten unterschieden — 1 Kor. 6, 9 ff. kenntliche, die daher auszustoßen sind — 2 Tim. 2, 19. 20 der Gegensatz als ein nicht wahrnehmbarer und daher die Sonderung nur von Gott zu vollziehen 672
Die Sorge für die Förderung des Ganzen Allen als Organen desselben Geistes anvertraut — Verschiedene Charismata sich unter einander ergänzend 674
B. Die Sakramente: Taufe und Abendmahl.
Dieselben dem zwiefachen von der Kirche dargestellten Elemente

Seite

entsprechend: der Gemeinschaft mit Christus und unter einander, als äußere Zeichen für das Innere 674

a) Die Taufe.

Das Anziehen Christi in ihr ausgedrückt Gal. 3, 27. — Die zwiefache Beziehung der Taufe auf Tod und Auferstehung Christi — Mit ihm sterben und auferstehen Röm. 6, 4 ff. 675

Daraus hervorgehend die Kindschaft zu Gott und die Theilnahme an dem heiligen Geiste — Daher die Taufe auf Christus zugleich auf den Vater und den heiligen Geist — Der Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus und den Gläubigen — Negatives und positives Moment. — Auch hier das Aeußere mit dem Inneren übereinstimmend gedacht 676

b) Das Abendmahl.

Ein Mahl der Erinnerung 1 Kor. 11, 24 — Zur Lobpreisung seiner Leiden und zum Unterpfande der fortdauernden Gemeinschaft mit ihm bis zur letzten Vollendung ibid. 11, 26 678

Beziehung auf die Stiftung des neuen Bundes ibid. V. 25. — Vergleichung mit dem Passahmahle als Stiftungsmahle der äußern Theokratie. — Mit der Erinnerungsfeier lebendige Gemeinschaft mit Christo verbunden 678

V. 25 und so auch V. 24 ἐστιν: es stellt dar. — V. 27 ff. handelt nicht von dem Verhältnisse der Zeichen zu dem Bezeichneten, sondern der Gemüthsstimmung zu dem Zwecke der Handlung 679

1 Kor. 10: Kelch und Brod Darstellungs- und Aneignungsmittel der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. — In der Beziehung auf die Gemeinschaft mit Christo liegt zugleich die der Gläubigen unter einander 681

(8.) Vom Reiche Gottes 682

A. Begriff und Umfang desselben.

Es bildet den allgemeineren Begriff zu dem besonderen der Kirche 682

a) Der Umfang desselben successiv betrachtet.

Verhältniß desselben zur jüdischen Theokratie. — Durch den Glauben auch die Heiden Mitbürger desselben Eph. 2, 19. 20 682

Anschließung an die jüdische Hoffnung eines sinnlichen Messiasreiches als verherrlichter Form der Theokratie. — Der αἰὼν οὗτος oder πονηρὸς entgegengesetzt dem αἰὼν μέλλων im jüdischen und christlichen Sinne. — Die Gläubigen nach Paulus im Gegensatz gegen αἰὼν οὗτος, bilden das Reich Gottes, die unsichtbare Kirche (ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ Gal. 4, 26) 683

Aber die Erscheinung noch getrübt — daher die Beziehung auf

Seite

eine zukünftige Vollendung durch unmittelbares Eingreifen Christi; daher dreifache Beziehung des Begriffs: α) das gegenwärtige innerliche Gottesreich 1 Kor. 4, 20. Röm. 14, 17. — β) die zukünftige Vollendung 1 Kor. 6, 10. — γ) das Gegenwärtige als Eins mit dem Zukünftigen 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 1, 5 685

b) Die in ihm enthaltene coëxistente Gesammtheit.

Es umfaßt auch eine höhere Geisterwelt, in welcher das Urbild der Kirche schon verwirklicht ist. — Die Menschheit durch die Herrschaft des Gottesbewußtseyns mit derselben vereinigt ... 687

Christus als Haupt dieser Gottesgemeinde:

Göttliches und Menschliches in ihm. — Logosidee in dem Wesen des Christenthums gegründet. — Ihr Verhältniß zum Judenthum. — Zwiefache Beziehung des göttlich-menschlichen Erlösers auf das allgemeine die Geisterwelt umfassende und das besondere Gottesreich in der Menschheit in ihrer Einheit dargestellt Col. 1, 15 ff. — 1 Kor. 8, 6 688

B. Der Gegensatz desselben zum Reiche des Bösen.

Das Böse nicht an und für sich, sondern nur durch den Gegensatz eine Einheit bildend. — Auch die Herrschaft der Sünde in der Menschheit in Verbindung gebracht mit der höhern Geisterwelt — in dieser die erste Quelle des Bösen 695

Durch diese Lehre die Realität und Unerklärlichkeit der Sünde sicher gestellt gegen die Ansicht von ihrer Nothwendigkeit. — Alles Ungöttliche die Macht Eines Geistes, dessen Reich der αἰὼν οὗτος. — Die Götzen nach Paulus böse Geister (?) 696

Christus Zerstörer dieses Reiches — sein Tod, scheinbar ein Unterliegen, die Vollendung des Sieges — Kol. 2, 15 — Eph. 4, 8: die Charismata Merkmale des Sieges 698

Der Kampf mit dem Reiche des Bösen noch fortdauernd. — Die Erlöseten Kämpfer Christi gegen das Böse außer und in ihnen 2 Timoth. 2, 3. — Eph. 6, 11. — Paulinische Lehre vom Teufel 700

C. Entwickelungsgang desselben bis zur Vollendung.

Die Vollziehung des Erlösungsrathschlusses ein Werk freier Gnade, in zwiefachem Gegensatze:

a) gegen Vorzüge leiblicher Abstammung. — Entgegenstellung eines natürlichen und eines höheren theokratischen Entwickelungsganges. — Dies Gesetz nachgewiesen an den Nachkommen Abrahams Gal. 4 — an Juden und Heiden 702

b) gegen gesetzliches Verdienst — ebenfalls Beispiel der Juden

Seite

und Heiden. — Scheinbare Aufhebung der bedingenden freien Selbstbestimmung (Prädestination) Röm. 9. — Eine solche aber dem Zwecke des Briefes widersprechend. — Unterscheidung eines spekulativen und praktischen Standpunktes unzulässig. — Röm. 11, 32 die Offenbarung der Gnade an Allen — 11, 33 Beziehung auf die göttliche Gnade und Weisheit, wonach das Ganze zu erklären. — Die πολυποίκιλος σοφία Eph. 3, 10 jeder Willkühr Gottes widersprechend 704

Keine vollständige Theorie Röm. 9, sondern die antithetische Beziehung auf den Hochmuth der Juden vorherrschend. — Die Verhärtung gerade von freier Selbstbestimmung ausgehend, wie bei Pharao — daher dieser als warnendes Beispiel. — Röm. 9, 30 ff. innerer Grund der Verwerfung der Juden: das Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit. — Auch die Heiden gewarnt vor falschem Vertrauen auf die göttliche Gnade 11, 20 ff. — aber die Warnung vor jenem vorherrschend 708

Die Hinweisung auf den unabänderlichen Rathschluß der Liebe Röm. 8, 28 ff. zur Erweckung des christlichen Vertrauens dienend. — Der Stufengang dieses Rathschlusses. — Die Erwählungslehre bei Paulus nur Anwendung des allgemeinen Rathschlusses auf die Gläubigen Eph. 1, 4. — Vollendung des Reichs Gottes s. Bd. I. S. 280. — Keine vollständige apostolische Eschatologie 710

(9.) Die Lehre von der Auferstehung und dem Zustande der Seelen nach dem Tode 713

a) Auferstehungslehre.

Die geistige Auferweckung durch den Glauben eine Vorbereitung der zukünftigen. — Darstellung dieser zur Abwehr von Angriffen auf dieselbe 1 Kor. 15. — Palingenesie der Natur Röm. 8, 19—23 (keine Beziehung auf die Heidenwelt), zusammenhangend mit der κληρονομία τοῦ κόσμου 713

b) Zustand der Seelen nach dem Tode bis zur Auferstehung.

Schlafähnlicher Zustand bis zur allgemeinen Auferstehung? — Scheinbarer Grund dafür aus 1 Thessal. — Dagegen aber: 2 Kor. 4, 16 seine Annahme einer fortschreitenden Entwickelung in die Gemeinschaft Christi. — Röm. 8, 10. Phil. 1, 21. 23. 2 Tim. 4, 18. — Die Annahme eines späteren Fortschrittes darin durch die höhere Erleuchtung des Geistes nach den Korintherbriefen unhaltbar — also ununterbrochene Fortentwickelung nach dem Tode früher von ihm nur unerwähnt 719

Seite

Endziel: Sieg des Gottesreichs über alles Böse — das durch Christum vermittelte Gottesreich wird ein unvermitteltes: Gott Alles in Allem — das Loos der Feinde des Reichs Gottes ... 721

Anhang.

Die Lehre des Briefes an die Hebräer.

S. 725—744.

Seite

Vergleichung des Verfassers des Hebräerbriefes mit Paulus 725

Lehrweise Beider. — Manche Verschiedenheit aus den judenchristlichen Lesern des Hebräerbriefs zu erklären — Ihre gemeinsame und verschiedene Ansicht vom Judenthum — Scheinbarer Gegensatz Beider — Der jüdische Cultus nach dem Hebräerbrief — Bedeutung der jüdischen Formen in religiöser Beziehung — Verhältniß des Gegenwärtigen zum Zukünftigen. Pauliniſche Principien hierin — Das alleinige Heil der Abrahamiden unpauliniſch, wiewohl kein direkter Widerspruch 726

Das Werk Christi — Die Auferstehung Christi nicht auf dieselbe Weise wie bei Paulus hervorgehoben — Zusammenhang zwischen Sünde und Tod — Die Erhebung Christi in den Himmel mehr als seine Auferstehung hervorgehoben — Die Vergleichung Christi mit dem alttestamentlichen Hohenpriester der Grund davon — Die Idee von dem Hohenpriester nur eine eigenthümliche Form zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffs von Christus als Mittler — Uebereinstimmung hierin mit Paulus 733

Das Leiden Christi zur Verwürklichung der Idee des Priesterthums gehörend — Das Leiden Christi in zwiefachem Gesichtspunkte betrachtet — Beides in dem Begriffe des von Christus dargebrachten Opfers zusammenkommend. — Zwei Abschnitte des Lebens Christi vom Verfasser des Hebräerbriefes wie von Paulus hervorgehoben 737

Die Folgen des von Christus objektiv vollbrachten Erlösungswerkes — Aneignung desselben durch den Glauben — Die pauliniſche Rechtfertigung beim Verfasser des Hebräerbriefes die Reinigung — Der Begriff vom Glauben, wie bei Paulus dargestellt, nur mit vorherrschender Beziehung auf den jüdischen Cultus und nach dem besondern paränetischen Zweck des Briefes 738

Verhältniß der in diesem Briefe enthaltenen jüdischen Ideen zu der alexandriniſch-jüdiſchen Theologie — Gänzliche Verschieden-

Seite

Mit beider Standpunkte — Das positiv Geschichtliche im Judenthum nach Philo und nach dem Verfasser des Hebräerbriefes — Die Logosidee bei Beiden 741

---

2. Die Lehre des Jakobus. S. 744—757.

Seite

Dieselbe der pauliniſchen am meiſten entgegengeſetzt. — Sein Bildungsgang und Würkungskreis 744

(1.) Verhältniß von Glauben und Werken im Zuſammenhange mit ſeiner allgemeinen Anſicht vom Chriſtenthum.

Vergleichung des vorgeblichen Glaubens mit der vorgeblichen Liebe 2, 15 ff. — jener ohne Werke ein an ſich todter — 2, 18. 2, 26: die Werke nicht die Seele, ſondern die Lebenszeichen des Glaubens 745

Zwiefache Bedeutung des Glaubens ibid. V. 19 und V. 22 ff.: ein bloß leidentliches und ein zum Lebensprincipe gewordenes Abhängigkeitsgefühl — Das letztere nothwendig in Werken ſich offenbarend wie bei Abraham 746

Daher Abraham nur gerechtfertigt durch den die Werke mit ſich führenden Glauben V. 22 in Uebereinſtimmung mit Paulus .. 746

Auch 1, 25 kein Widerſpruch — denn der νόμος ein andrer als bei Paulus: die Lehre Chriſti — wer dieſe im Leben übe, werde in (nicht durch) ſeinem Thun ſelig ſeyn 747

Zurückführung alles Einzelnen auf die Einheit des inneren Lebens 1, 27. — Das Geſetz Ein Ganzes, deſſen Erfüllung die Liebe 2, 8 ff. — Die Sprache Organ Einer Geſinnung 3, 10 ff. — Das chriſtliche Leben Ein Werk 1, 4. 25 749

Das Chriſtenthum als νόμος τέλειος nicht bloß eine neue Geſetzgebung, ſondern auch eine neue innere Schöpfung 1, 18. 21. Keiner dem Geſetze der Freiheit vollkommen entſprechend 3, 2. — 2, 13 750

Der Unterſchied von Paulus nur ein Unterſchied der Entwickelung — Die Rechtfertigung auch aus den Werken zwar von den pauliniſchen Ideen abweichend — aber ohne materielle Differenz. — Aehnliche Ausdrücke auch bei Paulus, wie 2 Kor. 5, 10 750

(2.) Seine Anſicht vom Geſetze im Verhältniſſe zu der pauliniſchen.

Seite

Er will die Juden vom Judenthume aus zum Glauben führen — Daher Christus bei ihm Erfüller, nicht Auflöser des Gesetzes nach Matth. 5, 17 — und dasselbe für die gläubigen Juden noch gültig Act. 15, 21. — 21, 21 752

Paulus freier in der Beobachtung desselben, ein Heide unter Heiden Galat. 2, 14 — was Jakobus nicht bedurfte 753

(3.) Die Pflicht der Wahrhaftigkeit

bei Jakobus buchstäblich aus der Bergpredigt wiederholt 5, 12 — bei Paulus nur das Wesentliche seinem Grunde nach hervorgehoben Eph. 4, 25 — auch schwört er selbst 754

(4.) Die freie Selbstbestimmung in Beziehung auf die Sünde

von Jakobus hervorgehoben, wie das Ethische überhaupt — Gott nicht Urheber der Sünde 1, 13—16. 4, 7. 8. — Die Sünde mehr der Erscheinung als der Wurzel nach betrachtet — Ergänzung des paulinischen Lehrtypus 755

---

3. Die Lehre des Johannes. S. 757—796.

Seite

In seiner Eigenthümlichkeit das intuitive Element das dialektische überwiegend — sein christlicher Entwickelungsgang ein allmähliges Hineinleben in die Gemeinschaft Christi 757

(1.) Mittelpunkt seiner Lehre: göttliches Leben in der Gemeinschaft Christi, Tod in der Entfremdung von ihm.

Theoretisches und Praktisches ungesondert — Seine Hauptbegriffe: Leben, Licht, Wahrheit, in der Gemeinschaft mit Gott durch den Logos — Tod, Finsterniß, Lüge in der Losreißung von ihm 758

Satan Repräsentant der Lüge Joh. 8, 44 — Wahres und Gutes, Sünde und Lüge Eins — Kinder Gottes und Kinder der Welt — die letztere in subjektiver Beziehung als eine von Gott losgerissene 759

(2.) Ursprüngliche Entfremdung des Menschen von Gott.

Gegensatz des σαρκικὸν und πνευματικὸν wie bei Paulus 1, 13. 3, 6 — das Sündenbewußtseyn auch bei ihm Bedingung des neuen Lebens I. 1, 8 ff. 762

(3.) Empfänglichkeit für die Erlösung.

Seite

Bedürfniß eines inneren Sinnes für die äußere Offenbarung des Göttlichen 12, 40 — Daher setzt der Glaube eine vorbereitende Würkung des heiligen Geistes voraus 6, 44 ff. — Dieser göttliche Antrieb kein zwingender; sondern die Unempfänglichkeit freie Verschuldung 763

εἶναι ἐκ θεοῦ oder ἐκ τῆς ἀληθείας im höchsten Sinne: die Beseelung aus dem Glauben, im untergeordneten: die Empfänglichkeit für die Offenbarung in Christo 765

Daher in der Erscheinung verschiedene Stufen zwischen den aus Gott gebornen und den natürlichen Menschen — das Gottesbewußtseyn bald erst durch die Erscheinung Christi erweckt, bald schon vorher dem Zuge des Vaters folgend 766

(4.) Die Person und das Erlösungswerk Christi.

Er redet aus unmittelbarer Anschauung. — Das Leben Christi die Vermenschlichung des Göttlichen 1, 14. I. 1, 1. — Merkmale dieser Offenbarung: Gnade und Wahrheit entsprechend der Liebe und Heiligkeit 766

Gott in Christo verherrlicht 13, 32. — Verhältniß zu der subjektiven Gottesoffenbarung. — Erkenntniß des Vaters im Sohne 767

Das ganze Leben Christi Eine Offenbarung Gottes — Daher die Wunder nichts vereinzeltes Neues — sondern nur den Anfang einer neuen Epoche seiner Würksamkeit bezeichnend 2, 11. — Ebenso das Herabsteigen des Geistes 1, 32. — Die göttliche Lebensquelle ihm persönlich einwohnend und Allen sich mittheilend 5, 26. — 7, 39 769

Die Wunder aber auch Zeichen seiner δόξα für die sinnlichen Menschen 1, 52 — Daher zwiefacher Glaube bei Johannes 770

Bedeutung der Leiden Christi wie bei Paulus — 13, 31: Gott dadurch verherrlicht — 17, 19: die Heiligung der Menschheit dadurch begründet 771

Die Idee der Versöhnung zwar zurücktretend, aber zu Grunde liegend 1, 29 — I. 2, 2 772

Die göttliche Lebensmittheilung mit der Selbstaufopferung verbunden 6, 51 — denn jene bedingt durch seine Erhebung zur Herrlichkeit 17, 1—5. — 12, 24. — Die geistige Mündigkeit der Jünger negativ hievon abhängend, aber positiv von seiner göttlichen Einwürkung — 12, 32. — 7, 39 (cf. v. 38) das πνεῦμα ἅγιον ein Ergebniß seiner Verherrlichung 772

(5.) Der Glaube als Grund des neuen Lebens.

Der Glaube das Eine gottgefällige Werk 6, 29 — die völlige

Seite

Hingebung an den Erlöser — er hat das ewige Leben — ein neues Lebensgesetz daraus hervorgehend 775
Nur Ein Gebot des Herrn: die Bruderliebe nach seinem Beispiele — alle andern darauf zurückkommend — von selbst aus dem Glauben hervorgehend — sie sind daher nicht schwer I. 5, 3 — denn der Glaube selbst ist der Sieg über die Welt ibid. V. 4 — Sündenleben unverträglich mit ihm 776
Davon verschieden der Aberglaube an ein selbst gemachtes Bild vom Messias, der leicht in Unglauben übergeht 2, 23 ff. — 8, 31 ff. — wahre Freiheit 778
Unterschied der Erscheinung von dem Begriffe der Kinder Gottes: Dem Begriffe nach alle Sünde von außen und innen überwunden. — In der Erscheinung die fortdauernde Nothwendigkeit der Sündenvergebung. — Fortschreitender Läuterungsprozeß der alten Natur durch das göttliche Leben 15, 2 ff. 779
In dem Gläubigen das Sündhafte etwas stets Bekämpftes — im Lichte und in der Finsterniß wandeln. — Sünden, auf welche sich die christliche Fürbitte bezieht, und Todsünden I. 5, 16. — Einheit des Paulus und Johannes 781
Im Glauben, wie das Zukünftige gegenwärtig, so auch eine nothwendige Beziehung auf die Zukunft. — Das göttliche Leben noch im Anfange 4, 14. — Die Erkenntniß selbst erst mit der Erscheinung vollendet I. 3, 2. — Die Hoffnung 783

(6.) Auferstehung und Gericht.

Ueberwiegende Hervorhebung des Innerlichen und Gegenwärtigen — daher Johannes Repräsentant des Mysticismus 784
Auch das Gericht etwas Gegenwärtiges — mit der Verkündigung des Evangeliums nothwendig verbunden als Sichtung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen 784
Das Gericht der σωτηρία entgegengesetzt. — Der Ungläubige richtet sich selbst. — Der Gläubige wird nicht gerichtet 3, 17—19. — Sonderung beider das Ziel der Sendung Christi 9, 39 ff. vgl. 2 Kor. 2, 16 785
Das fortgehende Gericht aber und die geistige Auferweckung die Vorbereitung eines letztern Gerichts und Auferstehens 5, 21—29 787

(7.) Auferstehung und Wiederkunft Christi

ebenfalls innerlich aufgefaßt. — Christi Erhebung zum Himmel unmittelbar nach der Auferstehung 20, 17. (?) — Die Wiederkunft als Kommen seines Geistes 16, 13 ff. — und sein eigenes geistiges Kommen V. 16 ff. — Leibliche Auferstehung und

Seite

persönliche Parusie nicht ausgeschlossen 10, 18. I. 2, 28 — 3, 2, wenn gleich nur angedeutet 788

(8.) Begriff der Kirche.
Vorausgesetzt III. V. 6, nicht bestimmt hervorgehoben — aber das Wesen der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe desto stärker — 10, 16. — 17, 21 ff. — Innerliche und äußerliche Gemeinschaft unterschieden — I. 2, 19 791

(9.) Sakramente.
Von der Taufe nur die Idee hervorgehoben 3, 5 792
Ebenso vom Abendmahle Cap. 6. — „Christi Fleisch essen und sein Blut trinken" Symbol der fortschreitenden Vermenschlichung des Göttlichen 792

Das Wesen des Christenthums nach Johannes und Paulus:
Die Verehrung Gottes als Vater durch den Sohn in der Gemeinschaft des heiligen Geistes — Wurzel der Dreieinigkeitslehre — Schlußbemerkung 795

* * *

Stellen der heiligen Schrift, die in dem ersten und zweiten Bande erklärt sind 797
Citate aus christlichen Schriftstellern 807
Citate aus Profanschriftstellern 809
Real- und Nominal-Index 811

Vierter Abschnitt.

Rückblick auf die Würksamkeit des Jakobus und des Petrus während dieses Zeitraums.

1. Jakobus.

Wie wir unter den Aposteln bei der Einheit des von Christo ausgegangenen Geistes bedeutende Verschiedenheit in den Darstellungsformen desselben bemerken, so bilden die auffallendsten Gegensätze im Verhältnisse zu einander der Apostel Paulus und der unter dem Namen eines Bruders des Herrn bekannte Jakobus, wenn man Beide in ihrer Eigenthümlichkeit, ihrem christlichen Bildungsgange und in ihrem Würkungskreise betrachtet. Wie bei dem Paulus das Christenthum, nachdem es die vorbereitende Hülle des Judenthums ganz abgestreift, in seiner entschiedensten Selbstständigkeit erscheint, so stellt Jakobus den neuen Geist noch in der alten Form dar, und es zeigt sich hier der allmählige Uebergang von dem Alten zum Neuen. Paulus und Jakobus bezeichnen daher die beiden äußersten Gränzpunkte in der Entwickelung des Christenthums aus dem Judenthum, wie Paulus das wichtigste Glied, um das Christenthum als die neue Schöpfung in die Menschheit einzuführen, so Jakobus, um den organischen Zusammenhang des Christenthums mit dem vorbereitenden und vorbildlichen Judenthum darzustellen. Nach dem Märtyrertode des älteren Jakobus, welcher ein Sohn des Zebedäus, Bruder des Johannes war,

erscheint in der christlichen Geschichte nur ein besonders einflußreicher Mann dieses Namens, welcher, an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem, unter dem Namen eines Bruders des Herrn, des Gerechten, bei den Christen jüdischer Abkunft in dem größten Ansehn stand. Nur war es seit älterer Zeit zweifelhaft, ob dieser Jakobus ein Bruder des Herrn im eigentlichen Sinne war, und demnach entweder ein Sohn Josephs aus einer früheren Ehe oder, wahrscheinlicher, ein spätgeborner Sohn der Maria [1]), also ein von dem Apostel, dem Sohne des Alphäus, verschiedener, oder ob hier ein Verwandter Jesu in einem allgemeineren Sinne gemeint sey, ein Schwestersohn der Maria, Sohn des Klopas = Alphäus und demnach dieselbe Person mit dem Apostel dieses Namens [2]).

1) S. Leben Jesu S. 40.

2) Diese Frage gehört zu den schwierigsten der apostolischen Geschichte. Der Dr. Schneckenburger hat zwar in seiner scharfsinnigen und gründlichen Untersuchung (in seiner **annotatio ad epistolam Jacobi.** Stuttgart 1832. S. 144) die Annahme von Einem Jakobus zu einem noch höhern Grade der Wahrscheinlichkeit, als bisher geschehen war, gebracht, und er hat manches wohl Erwägung Verdienende zur Beseitigung der entgegenstehenden Schwierigkeiten gesagt; aber doch bleiben auch nach seinen Bemerkungen noch manche Zweifelsgründe übrig. Seitdem ist durch neuere Untersuchungen, besonders Credners, in seiner Einleitung S. 573, noch mehr auf die Wagschale für die entgegengesetzte Ansicht gelegt worden. Wir wollen unbefangen zusammenstellen, was sich für diese Annahme sagen läßt und was ihr zu widerstreiten scheint. Da wir nach dem Tode des Jakobus, welcher Sohn des Zebedäus war, immer nur Einen Jakobus als einen der bedeutendsten Männer der ersten apostolischen Kirche genannt und zwar diesen mit den am meisten geltenden Aposteln zusammengestellt finden, so könnte es darnach das Wahrscheinlichste seyn, daß dieser Jakobus kein anderer war als der einzige noch lebende Apostel dieses Namens. Wenn man den Namen ἀδελφὸς nur in einem weitern Sinne versteht, so kann das Prädikat eines Bruders des Herrn gegen die Identität der Person nichts beweisen, denn es erhellt aus der Vergleichung zwischen Matth. 27, 56. 28, 1. Mark. 15, 40 mit Joh. 19, 25, daß Jakobus der Apostel, Sohn des Alphäus oder des Klopas (beide Namen nach verschiedener Aussprache auf denselben hebräischen Namen חלפי zurückführend) würklich

Wenn man Alles zusammennimmt, was uns in dem neuen Testamente und in andern geschichtlichen Quellen über-

---

ein Schwestersohn der Maria, Mutter Jesu, war. So konnte er demnach als ein so naher Verwandter Jesu durch das Prädikat eines Bruders desselben vor andern Aposteln ausgezeichnet werden. Aber es fragt sich dann, warum wurde er nicht vielmehr durch den ihm zukommenden Namen eines ἀνεψιὸς ausgezeichnet? Und wenn damals würklich solche vorhanden waren, welche mit vollem Recht Brüder des Herrn genannt werden konnten, so möchte es desto weniger wahrscheinlich seyn, daß ihm dieser Beiname in einem uneigentlichen Sinne beigelegt worden. Indessen könnte man annehmen, daß es in der gewöhnlichen Redeweise, da es nicht sowohl darauf ankam, den Verwandtschaftsgrad zwischen Jesus und diesem Jakobus bestimmter zu bezeichnen, als vielmehr nur überhaupt ihn als einen die Ehre eines nahen Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Herrn Genießenden kenntlich zu machen, üblich geworden war, ihn als einen Bruder des Herrn schlechthin zu bezeichnen, besonders von dem Standpunkte der judaisirenden Christen, denen solche äußerliche Vorzüge der leiblichen Abstammung am meisten galten. Und es würde sich dies noch leichter erklären lassen, wenn mit Schneckenburger angenommen wird, daß nach dem früh erfolgten Tode des Joseph die Maria in das Haus ihrer Schwester, der Frau des Alphäus, gezogen sey, daher man sich nun gewöhnte dessen Söhne, die von Kindheit an mit Jesus, der keine andere Brüder hatte, zusammenlebten, als Brüder Jesu schlechthin zu bezeichnen. So würde denn dieser Jakobus einer der Brüder Jesu seyn, welche Matth. 13, 55; Mark. 6, 3 genannt werden. Unter diesen finden wir auch einen Joses wieder, der Matth. 27, 56 als Bruder des Jakobus bezeichnet wird, auch einen Judas und, wenn man den dem Apostel Judas gegebenen Beinamen Ἰακώβου nach Vergleichung mit dem Briefe des Judas 1, 1 so erklärt, daß ἀδελφὸς zu ergänzen sey (was doch immer nicht als etwas ganz Sicheres angenommen werden kann), so würden wir auch in ihm einen Bruder des Apostels Jakobus wiederfinden. Und den unter diesen Brüdern genannten Simon könnte man vielleicht gleichfalls in dem Apostelverzeichnisse wiederfinden, wie Apostelgesch. 1, 13 alle drei neben einander genannt werden. Nach jener Voraussetzung wäre es nicht mehr so auffallend, daß die Brüder Christi öfter mit seiner Mutter zusammengestellt werden, und es könnte demnach daraus noch kein Beweis dafür abgeleitet werden, daß hier an Brüder im eigentlichen Sinne zu denken sey. Man müßte dann mit Schneckenburger annehmen, daß, wenn Matthäus 13, 55 nach der Erwähnung der zwölf Apostel die Brüder Jesu von

liefert wird, so ergiebt es sich als das Wahrscheinlichste, daß dieser Jakobus Einer von den Brüdern Christi war, von

---

denselben unterscheidet, dies aus dem Mangel chronologischer Genauigkeit in dessen Erzählungsweise herrühre.

Aber, wenn mehrere der sogenannten Brüder Jesu unter den Aposteln waren, bleibt doch die Art, wie jene von diesen Apostelgesch. 1, 14 unterschieden werden, auffallend. Ferner wird nach der Erzählung Mark. 3, 31 bei diesen Brüdern Jesu eine solche Gesinnung gegen ihn vorausgesetzt, wie sie bei Aposteln nicht stattfinden konnte, und doch erhellt es aus der Vergleichung dieser Erzählung des Markus mit der hierher gehörigen Stelle in Matth. 12 und Lukas 8, daß dieser Vorfall in die Zeit nach der Erwählung der zwölf Apostel gesetzt werden muß. Dasselbe gilt auch von der Denkweise, welche wir bei diesen Brüdern Christi noch in dem letzten halben Jahre vor dessen Leiden finden, Joh. 7, 3. Alles dies zusammen genommen, muß man sich also doch für die Annahme entscheiden, daß die gewöhnlich mit der Maria, der Mutter Jesu, zusammengestellten Brüder Christi von den Aposteln durchaus zu unterscheiden sind, und man muß sie demnach für Brüder Christi in einem engern Sinne, sey es für Söhne Josephs aus einer frühern Ehe oder für spätergeborne Söhne Josephs und der Maria, halten, was durch Matth. 1, 25 das wahrscheinlichste wird. Daß Christus sterbend zum Johannes sagte, er solle in der Maria von nun an seine Mutter sehen, dies könnte auf alle Fälle nur der Annahme, daß jene Brüder Söhne aus der Ehe Josephs und der Maria, nicht der, daß sie Stiefsöhne der Maria waren, entgegengehalten werden. Aber auch selbst gegen das Erstere ist diese Einwendung nicht entscheidend; denn zumal wenn diese Brüder Jesu in ihrer Denkweise ihm noch so fern standen, läßt es sich wohl erklären, daß er seine Mutter gerade dem seinem Herzen so nahe stehenden Johannes sterbend empfehlen konnte. Freilich kann es nun auffallend erscheinen, daß diese Brüder Christi nach Matth. 13, 55 mit seinen Vettern gleiche Namen führten, aber dies erhellt doch nur von zweien mit völliger Sicherheit, und so wie die beiden Schwestern Einen Namen führten, konnte es ja auch durch besondere Umstände geschehen, daß Einigen der beiderseitigen Söhne dieselben Namen beigelegt wurden.

Aus dem Gesagten folgte nun aber noch keineswegs, daß der Jakobus, welcher im neuen Testamente durch den Namen eines Bruders des Herrn ausgezeichnet wird, einer von diesen im engern Sinne so genannten Brüdern Christi war. Es könnte dabei doch immer noch bestehen, daß dieser Jakobus von dem Jakobus, welcher der leibliche Bruder des Herrn war, zu unterscheiden und als ein Vetter Christi, der mit diesem Namen beehrt worden, mit dem Apostel für Eine Person zu hal-

denen wir in der Darstellung des Lebens Jesu Christi, S. 40, gesprochen haben. So erhellt nun, wie sehr sich sein re-

---

ten wäre, obgleich es in diesem Falle minder wahrscheinlich ist, daß, wenn schon ein leiblicher Bruder Jesu mit dem Namen Jakobus vorhanden war, man den Vetter mit demselben Verwandtschaftsprädikate beehrt haben sollte, statt ihn durch das Prädikat eines ἀνεψιός von dem andern Jakobus, dem der Beiname eines Bruders des Herrn mit vollem Rechte gegeben wurde, zu unterscheiden.

Wenn wir die etwas Besonderes, auf diese Verhältnisse sich Beziehendes enthaltenden Stellen in den pauliniſchen Briefen genauer untersuchen wollen, so sind besonders zwei zu berücksichtigen. Was die Stelle 1 Korinth. 9, 5 betrifft, so kann aus den Worten „καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου“ nicht bewiesen werden, daß die Brüder des Herrn von den Aposteln verschieden waren, denn es läßt sich dies wohl so auffassen, daß Paulus unter den übrigen Aposteln diejenigen versteht, welche nicht einer solchen Verwandtschaft mit dem Herrn sich rühmen konnten, und daß er von den übrigen Aposteln diejenigen, welche Brüder des Herrn waren, besonders unterscheidet, weil sie vermöge jener Verwandtschaft bei der Parthei, mit der er es hier zu thun hat, in besonderem Ansehn standen. Da er gleich nachher auch den Petrus besonders nennt, so könnte dies um desto mehr dafür sprechen, daß, wie Petrus, auch die Brüder des Herrn zur Zahl der Apostel gehörten. Doch ist dies kein entscheidender Beweis, denn es wäre ja möglich, daß, wenn gleich die Brüder des Herrn nicht zu den Aposteln gehörten, Paulus sie doch in diesem Zusammenhange deshalb erwähnte, weil sie oder Einige von ihnen ein dem apostolischen gleiches Ansehn unter den palästinensischen Judenchristen behaupteten, und daß, weil neben denselben bei diesem Theile der Christen Petrus am meisten galt, er deswegen nachher diesen besonders erwähnte. Es wäre auch möglich, daß Paulus hier den Namen „Apostel“ nicht in der engsten Bedeutung, sondern in der weiteren, wie Röm. 16, 7, verstanden, um so mehr da er nachher gleich den Barnabas erwähnt, auf welchen der Name eines Apostels nur in jener allgemeinen Bedeutung angewendet werden konnte. Die zweite wichtige Stelle ist Gal. 1, 19, wo Paulus, nachdem er von seiner Zusammenkunft mit dem Apostel Petrus zu Jerusalem gesprochen, hinzusetzt, einen andern der Apostel habe er damals nicht gesehen, außer den Jakobus, den Bruder des Herrn. Aus dieser Stelle kann doch auch nicht so sicher, wie es Dr. Schneckenburger meint, geschlossen werden, daß der hier genannte Jakobus Einer der Apostel gewesen sey. Die Sache läßt sich wohl so ansehen: Paulus hatte ursprünglich nichts Anderes im Sinne als den negativen Satz, er habe keinen andern der

ligiöser Entwickelungsgang von dem des Apostels Paulus unterschied. Dieser war während Christi Lebens auf

---

Apostel als den Petrus zu Jerusalem gesehen. Weil ihm nun aber hinterher beifiel, daß er doch zu Jerusalem den Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen hatte, der, obgleich kein Apostel, doch unter den Judaisten in apostolischem Ansehn stand, so fügte er deshalb noch die Einschränkung, in Beziehung auf den Jakobus hinzu. Man muß also das εἰ μὴ auf einen, dem Begriffe des ἀπόστολος verwandten, zu ergänzenden Begriff beziehen; siehe über eine solche Construktionsweise Winer, S. 463. Man kann sogar fragen, ob Paulus auf diese Art sich ausgedrückt haben würde, wenn er den Jakobus zu den im engeren Sinne so zu nennenden Aposteln gezählt hätte? Sollte er die Negation so allgemein ausgedrückt und nachdem er sie so ausgesprochen, die Beschränkung erst hinterher hinzugefügt haben, wenn ihm ursprünglich dies zu sagen vorschwebte, daß er außer zweien der Apostel keinen andern gesehen habe? Wenn Schneckenburger aus den Worten Apostelgesch. 9, 27 schließt, daß Paulus damals wenigstens mit zwei Aposteln zu Jerusalem zusammengekommen seyn müsse, so legt er auf die einzelnen Worte in dieser kurzen Nachricht der Apostelgeschichte größeres Gewicht, als mit Sicherheit darauf gelegt werden kann.

Vergleichen wir noch in dieser Hinsicht die älteste kirchliche Ueberlieferung, so könnte die Vergleichung der Erzählung in dem Evangelium der Hebräer, s. Hieronym. de V. I. c. II. mit 1 Korinth. 15, 7 für die Identität des Einen Jakobus zu sprechen scheinen, denn in jenem Evangelium wird gesagt, daß Christus nach seiner Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, erschienen sey. In der Stelle des Briefes an die Korinther aber scheint derselbe Jakobus als einer der zwölf Apostel angeführt zu werden. Doch etwas ganz Sicheres finden wir hier nicht, denn es kann nicht bewiesen werden, daß in jenem Evangelium von derselben Erscheinung Christi, wie bei Paulus, die Rede ist. Und wenn man voraussetzt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, damals in so großem Ansehn stand und, daß wenn dieser Name genannt wurde, man nur an den Einen zu denken pflegte, so erhellt aus der Anführung desselben in jenem Zusammenhange nicht durchaus nothwendig, daß er von Paulus zu den Aposteln gezählt wurde. Sodann ist die Ueberlieferung des Hegesippus zu berücksichtigen bei Euseb. II, 23. Wenn er sagt, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, mit den Aposteln (μετὰ τῶν ἀποστόλων) die Leitung der Gemeinde zu Jerusalem übernahm, so ist es das Natürlichste, die Stelle so zu verstehen, daß Jakobus von den Aposteln unterschieden wird, sonst würde er μετὰ τῶν λοιπῶν gesagt haben, obgleich wir besonders bei Schriftstellern dieser

Erden von aller persönlichen, äußerlichen Berührung mit ihm fern gewesen, erst aus der geistigen Gemeinschaft mit

---

Art, bey denen wir eine nachlässigere Ausdrucksweise voraussetzen dürfen, die entgegengesetzte Auslegung nicht für unmöglich erklären wollen. Auch die ganze Erzählung des Hegesippus spricht mehr dafür, daß er diesen Jakobus für einen von den Aposteln Verschiedenen hielt; denn, wenn gleich diese Darstellung auf alle Fälle Merkmale der innern Unwahrscheinlichkeit an sich trägt, so würde sie doch unter der Voraussetzung, daß dieser Jakobus ein von Christus selbst eingesetzter Apostel gewesen, noch sinnloser erscheinen. Man muß aber mit dieser Stelle die Worte des Hegesippus bei Euseb. IV, 22 vergleichen: *μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰακώβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Versteht man diese Worte nun so, daß dieser Symeon der zweite Neffe genannt werde im Verhältnisse zu dem vorher genannten Jakobus dem Gerechten, als dem ersten Neffen des Herrn, so würde daraus folgen, daß jener Jakobus als Neffe des Herrn dessen Bruder genannt worden sey. Wenn jedoch eine andere Erklärung möglich ist, nach welcher Hegesippus mit sich selbst übereinstimmt in Beziehung auf die vorhin angeführten Worte desselben, so muß eine solche Erklärung billig vorgezogen werden. Und diese Erklärung ist sogar diejenige, welche den Worten in ihrer vorhandenen Stellung am meisten entspricht. Denn da Jakobus in der ersten Hälfte des Satzes das Hauptsubjekt ist, so muß das *αὐτοῦ* auf ihn zurückbezogen werden. Klopas heißt demnach der Oheim des Jakobus und der Sohn desselben, Symeon, kann also nicht Bruder des Jakobus seyn, sondern er ist sein Vetter, gleichwie Klopas = Alphäus auch der Oheim Jesu (und zwar nach Hegesippus bei Euseb. III, 11 zugleich von Seiten des Joseph, wie von Seiten der Maria), Symeon Vetter Jesu und Vetter des Jakobus, was wiederum dafür spricht, daß Beide Brüder waren. Einen zweiten Neffen konnte aber Hegesippus diesen Symeon nennen, indem er an den Apostel Jakobus, den Sohn des Alphäus, der nicht mehr am Leben war, als den ersten Neffen, dachte. Man könnte auch nach *κυρίου* interpungiren und *δεύτερον* mit *προέθεντο* verbinden, nach welcher Verbindungsweise nur von einem Vetter des Herrn als Nachfolger seines Bruders, als dem zweiten Vorsteher der Gemeinde, die Rede wäre. Die Wortstellung ist aber dieser Verbindungsweise zu sehr entgegen. Gewiß muß das Zeugniß des Hegesippus wegen seines hohen Alters und seiner Abstammung, seiner Verbindung mit den Judenchristen in Palästina besonders Gewicht haben. Unleugbar aber ist es, wenn man die beiden Stellen aus den Hypotyposen des

ihm lernte er ihn kennen. Jakobus hingegen stand in leiblicher Beziehung dem Erlöser am nächsten, er hatte ihn während seiner ganzen irdischen Entwickelung von Anfang an vor sich gesehen; aber gerade dies trug dazu bei, daß er, indem er nur an der irdischen Erscheinung haftete, von der Hülle zum Wesen durchzudringen, in dem Menschensohne den Gottessohn zu erkennen, länger gehindert wurde. Paulus trat durch eine gewaltige Krisis aus dem heftigsten und schroffsten Gegensatze wider das Evangelium zur eifrigsten Vertheidigung desselben über. Jakobus lebte aus einem mit großer Innigkeit und Tiefe aufgefaßten Judenthum, welchem der immer mehr zur Entschiedenheit entwickelte Glaube an Jesus als den Messias sich anschloß, in das Christenthum als die Verklärung und Erfüllung des Gesetzes allmählig sich hinein.

Es mag etwas Wahres dem zum Grunde liegen, was der christliche Geschichtschreiber Hegesipp erzählt, daß dieser Jakobus von der Kindheit an ein nasiräerartiges Leben führte. Wenn wir uns denken, welchen Eindruck die Erscheinungen bei und nach der Geburt Jesu, die Ueberzeugung, daß der erstgeborene Sohn der Maria zum Messias bestimmt sey, in dem Gemüthe der Aeltern zurücklassen mußten, läßt es sich wohl daher erklären, wie sie sich gedrungen fühlen konnten, ihren erstgeborenen Sohn Jakobus [1]) dem Dienste Jehovahs in strenger Enthaltsamkeit für sein ganzes Leben zu weihen. Daher mochte nun aber die freiere Lebensweise, welche Christus mit seinen Jüngern führte, desto mehr ihn befremden und von seinem streng gesetzlich jüdischen Standpunkte aus konnte er den neuen Geist, der in Christi Worten sich offenbarte, nicht fassen. Es konnte auch ihm Manches als ein hartes Wort erscheinen. Von dem gewöhnlichen jüdischen

---

Clemens, welche Euseb. II, 1 anführt, mit einander vergleicht, daß dieser den Jakobus, welcher den Beinamen des Gerechten führte, als einen Apostel im engern Sinne des Wortes bezeichnet.

1) Seine Voranstellung bei der Nennung der Söhne weiset ja darauf hin, daß er der älteste war.

Standpunkte ausgehend, erwartete er, daß Jesus, wenn er der Messias sey, sich selbst im Angesichte des Volkes durch ein allgemeine Anerkennung erzwingendes Zeichen, durch die Stiftung eines sichtbaren Reiches in irdischer Herrlichkeit als solchen bewähren werde. Zwar wurde auch er wohl durch den Eindruck der Würksamkeit Jesu zum Glauben angeregt, aber die Macht der frühen Gewöhnung und des Vorurtheils stand noch immer entgegen und er befand sich in einem Zustande des Schwankens, aus welchem er noch nicht frei werden konnte. Noch ein halbes Jahr vor dem Leiden Christi finden wir ihn in diesem schwankenden Zustande, denn Johannes unterscheidet ihn in dieser Beziehung nicht von den übrigen Brüdern Jesu, bei welchen dies sicher der Fall war. Joh. 7, 5. Aber seit der Erhebung Christi zum Himmel erscheint er als entschiedenes und eifriges Mitglied der Jüngerschaar. Apostelgesch. 1, 13. Dies führt uns zu der Vermuthung, daß die Auferstehung Christi für ihn den Uebergangspunkt vom schwankenden zum vesten und zuversichtlichen Glauben bildete. Es erhellt, wie wichtig es dem Heiland war, einen solchen Glauben in ihm zu erzeugen, da er ihn einer besonderen Erscheinung nach seiner Auferstehung würdigte, 1 Korinth. 15, 7, sey es, daß solche wie von Thomas auch von ihm geäußerte Zweifel Veranlassung dazu gaben oder nicht [1]). Dieser Jakobus erlangte nun immer größeres Ansehn in der Gemeinde zu Jerusalem.

---

1) Die Erzählung des Hebräerevangeliums, s. Leben Jesu, S. 720, ist keine hinlänglich glaubwürdige Quelle, um daß wir derselben hier zu folgen wagen könnten. Nach derselben soll Jakobus das Gelübde geleistet haben, seitdem er das letzte Mahl mit Christus genossen, nichts wieder zu essen, bis er ihn von dem Tode auferstanden sehe. Dann soll Christus als der Auferstandene ihm erschienen seyn und zu ihm gesagt haben: „nun iß dein Brod, denn der Menschensohn ist von den Todten auferstanden.“ Es läßt sich allerdings denken, wie wichtig es dem schwankenden Jakobus, der das Traurige eines solchen Zustandes nachher so gut zu bezeichnen wußte, Br. 1, 5, seyn mußte, über diese Sache die Gewißheit zu erlangen, welche eine solche Thatsache ihm gewährte und ein solches Gelübde, wie dieses, ließe sich ihm wohl zutrauen. Aber

Alles, was ſich zur Charakteriſtik deſſelben aus der Apoſtelgeſchichte, aus dem Joſephus [1]) und aus den Ueberlieferungen des Hegeſippus bei Euſebius [2]) entnehmen läßt, ſtimmt mit dem Bilde von ihm, welches ſich auch in dem unter ſeinem Namen erhaltenen Briefe uns darſtellt, gut zuſammen. Durch ſein ſtrenges, frommes Leben, welches auch den jüdiſchen Begriffen von geſetzlicher Frömmigkeit entſprach, hatte er ſich die allgemeine Verehrung nicht allein der Gläubigen unter den Juden, ſondern auch der Beſſergeſinnten unter dieſen überhaupt erworben; er wurde deshalb durch den Beinamen des צַדִּיק, δίκαιος ausgezeichnet, und wenn man dem Berichte des Hegeſippus trauen darf, betrachtete man ihn in dem Lichte, in welchem Männer von ausgezeichneter, Ehrfurcht gebietender Frömmigkeit den Zeiten der Verderbniß und Zerſtörung gegenüber zu erſcheinen pflegen, man nannte ihn die Schutzmauer des Volkes [3]). Der Schilderung, welche dieſer letzte giebt, zufolge, müßte er ein Leben nach Art der ſtrengen Asceten unter den Juden geführt haben. Schon die Weihe ſeiner Kindheit hatte ihn einer ſolchen Lebensweiſe zugeführt, und man könnte annehmen, daß er ſich durch dieſelbe ſchon früher beſondere Verehrung unter den Juden erworben, wenn es nicht dabei auffallend wäre, daß ſich doch in den Evangelien keine Spur davon findet, kein Merkmal einer beſonderen Auszeichnung, welche ihm von ſeinen Brüdern zu Theil wurde. Auf alle Fälle

---

nicht allein iſt die Schrift dieſer Judenchriſten, welche ſich ſo ſehr damit beſchäftigten, die Geſchichte des Jakobus auszuſchmücken, keine für ſich allein glaubwürdige Quelle; ſondern es läßt ſich auch der Widerſpruch in der Chronologie der Auferſtehungsgeſchichte zwiſchen dieſer Erzählung und dem Berichte des Paulus nicht verkennen.

1) Archaeol. 20, 9.

2) Kirchengeſch. II, 23.

3) Vielleicht עִפֶּל עַם, oder לְעַם עַז, was der Schreibart des Hegeſippus näher kommt, wenn man nicht, was wohl unwahrſcheinlicher, mit Fuller עַז לְעַם leſen will, was Hegeſippus περιοχὴ τοῦ λαοῦ überſetzt.

konnte er diese ascetische Lebensstrenge nachher als Mittel gebrauchen, um die Menge auf seine Person und dadurch auf die von ihm verkündigte Lehre aufmerksamer zu machen. An und für sich enthielt ja auch diese Lebensweise, insofern der Werth derselben nicht überschätzt wurde, keineswegs etwas Unchristliches. Es paßt zu seinem Charakter, was Hegesippus von ihm erzählt, daß er häufig im Tempel auf den Knieen lag, Gott um Vergebung der Sünden für sein Volk anrufend, — (wobei er wahrscheinlich besonders an die Vergebung der gegen den Messias begangenen Sünde dachte) — daß es mit dem göttlichen Strafgerichte über die Ungläubigen verschont, zur Buße und zum Glauben und dadurch zur Theilnahme an dem Reiche des verherrlichten Messias geführt werden möge.

Aber gegen die Glaubwürdigkeit jenes Berichtes des Hegesippus in seinem ganzen Umfange lassen sich doch bedeutende Zweifel erheben. Die ganze Erzählung desselben enthält viel Mährchenhaftes und trägt das Gepräge der ebionitischen Denkweise, welcher Hegesippus wahrscheinlich zugethan war, an sich. Die ebionitische Parthei, bei welcher eine ascetisch-theosophische Richtung vorherrschte, welche auch apokryphische Schriften unter dem Namen des Jakobus herumtrug, hatte sich wahrscheinlich denselben auf ihre Weise idealisirt, und das durch ihre Ueberlieferungen ausgemalte Bild mochte Hegesippus als ein geschichtliches aufgenommen haben. Der Brief des Jakobus zeigt keineswegs die entschiedenen Merkmale einer solchen Richtung, denn alles Derartige, was man in demselben hat finden wollen, läßt sich recht gut auf die einfache christliche, in der Gesinnung gegründete Weltverleugnung zurückführen. Wenn hier gegen die jüdische Gewinn- und Habsucht gesprochen, wenn der irdische Sinn der Reichen, die jüdische Achtung vor Diesen und die Verachtung der Armen gestraft und dagegen erinnert wird, daß das Evangelium gerade unter diesen Letzteren den meisten Eingang gewonnen und diese zur höchsten Würde erhoben habe, so folgt daraus doch keineswegs, daß

der Verfasser dieses Briefes auf ebionitische Weise allen Besitz irdischer Güter durchaus verdammte.

Dieser Brief ist besonders wichtig wie für die Charakteristik des Jakobus, so auch für die Kenntniß des Zustandes der allmählig aus dem Judenthum heraus sich bildenden Christengemeinden, wo diese unvermischt mit Christen heidnischer Abkunft bestanden. Nach einer seit älterer Zeit sehr allgemein verbreiteten Annahme würde allerdings vorausgesetzt werden müssen, daß der eigenthümliche Lehrbegriff des Apostels Paulus sich schon ausgebildet und verbreitet hatte, als dieser Brief geschrieben wurde, und daß gerade die Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, auch selbst von dem Einflusse jener paulinischen Lehrweise berührt worden waren. Es wäre nämlich die Annahme, daß Jakobus in diesem Briefe entweder gegen die pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an und für sich, oder doch gegen einen Mißverstand und eine falsche Anwendung derselben kämpfe. Und diese Annahme mußte allerdings durch manche einzelne Stellen dieses Briefes, wenn man sie für sich allein nahm, ohne auf die Verbindung mit dem Ganzen besonders Rücksicht zu nehmen, leicht hervorgerufen werden [1]), denn es schien ja hier die ausdrückliche Beziehung auf die pauliniſche Formel von der Rechtfertigung, welche durch den Glauben allein erlangt werde und zu der die Werke nichts beitragen könnten, sich nicht verkennen zu lassen, so wie auch gerade die-

1) Beiläufig wollen wir bemerken, daß zu denjenigen, welche einen Widerspruch zwischen dem Jakobus und dem Paulus in der Lehre von der Rechtfertigung zu bemerken glaubten, auch der berühmte Patriarch Kyrillos Lukaris von Constantinopel gehört, der von selbst durch die Lesung des Briefes dazu geführt wurde. Auch ihm fiel es auf, daß der Name Christi kaum einmal oder zweimal und nur kalt in demselben erwähnt werde (anzi del nomo di Jesu Christo a pena fa mentione una o due volte e freddamente), daß von dem Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung gar nicht die Rede darin sey, nur von Moral darin gehandelt werde (solo a la moralita attende); s. dessen VII. Br. in lettres anecdotes de Cyrille Lucar. Amsterdam 1718. Pag. 85.

selben Beispiele des Glaubens, wie bei Paulus, die Beispiele Abrahams und der Sarah, sich vorfinden. Aber es ist dieses doch nur ein Schein, der, wenn man sich dadurch nicht hätte verhindern lassen, das Verhältniß des Einzelnen zu dem Gesammtinhalt dieses Briefes genauer zu untersuchen, sich bald als nichtig erwiesen haben würde. Es steht jener Irrthum in Hinsicht des Glaubens, welchen Jakobus in diesem Briefe bekämpft, hier ja nicht als etwas ganz Vereinzeltes da; sondern er erscheint als ein einzelner Zweig neben andern Zweigen, welche von derselben Wurzel Einer falschen Grundrichtung ausgehen, und diese Grundrichtung ist eine ganz andere als diejenige, aus welcher eine, sey es richtig verstandene oder mißverstandene, Aneignung des eigenthümlich paulinischen Lehrbegriffs sich herausbilden konnte. Es ist die Richtung des jüdischen, das in der Gesinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geistes, dieselbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrsamkeit an die Stelle der ächten von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit setzte, welche sich der todten Gesetzerkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremonieendienst setzte und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen — und dieselbe Richtung des von dem Geiste und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Sinnes ist es auch, welche, wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehovah und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen solchen Glauben der Jude von dem sündigen Geschlecht der Heiden hinlänglich unterschieden und schon dadurch ein vor Gott gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den

Anforderungen des Glaubens in Widerspruch stehe. So finden wir hier einen einzelnen Zweig der praktischen Grundverirrung, welche bei diesen Judenchristen überhaupt vorherrschte, gegen welche Jakobus in diesem ganzen Briefe kämpft, auch wo vom Glauben gar nicht die Rede ist. Es war die irrthümliche Richtung, welche zu den gewöhnlichen vorherrschenden bei der großen Masse der Juden gehörte, und welche auch zu den Christen, bei denen das Evangelium nicht die ganze Geistesrichtung umgebildet, sondern nur der jüdische Geist mit dem Glauben an Jesus als den Messias sich verbunden hatte, übergegangen war [1]), s. oben Bd. I., S. 29 und Kirchengeschichte Bd. I., S. 47 ff.

Was aber den paulinischen Lehrbegriff von der Rechtfertigung durch den Glauben betrifft, so können wir einen Einfluß desselben, eine sey es richtig verstandene oder irrthümliche Aneignung desselben bei Gemeinden von dieser Art gar nicht als möglich voraussetzen, und daher ist auch

---

1) Die jüdische Denkweise, welche Justin d. Märtyrer bezeichnet Dialog. c. Tryph. Jud. fol. 370, ed. Colon. „ὡς ὑμεῖς ἀπαξάπτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὁμοιοι κατὰ τοῦτο (in dieser Hinsicht jüdisch gesinnte Christen), οἱ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.“ Die Denkweise, die sich in den clementinischen Homilieen findet, nach welchen der Glaube an Einen Gott (τὸ τῆς μοναρχίας καλὸν) eine so große magische Kraft hat, daß die ψυχὴ μοναρχικὴ, wenn sie auch in Lastern gelebt hat, vor der Sekte der Götzendiener dies voraus hat, daß sie nicht untergehen kann, sondern durch läuternde Strafen hindurch doch zuletzt zur Seligkeit gelangen wird; z. B. Hom. III. c. VI. Der Begriff vom Glauben, welcher wahrlich aus einer ganz andern Quelle, als aus dem mißverstandenen Paulus, unter den Christen selbst nachher Eingang fand, und welchem ein Marcion gerade eben den paulinischen Begriff vom Glauben entgegenstellte. Vor solchem Mißverstande warnte ja auch Paulus mündlich und schriftlich die Gemeinden, wenn er ihnen so nachdrücklich an's Herz legte, daß ihre Lossagung vom Heidenthum etwas Nichtiges sey und ihnen zur Theilnahme am Reiche Gottes nicht verhelfen könne, wenn sie sich von ihrem frühern Sündenleben nicht lossagten, s. Gal. 5, 21. Die κενοὶ λόγοι, vor denen er warnte Ephes. 5, 6.

eine Polemik dagegen von dem Standpunkte des Jakobus durchaus undenkbar [1]). Wie die Ueberschrift dieses Briefes und der Inhalt desselben zu erkennen giebt, war derselbe offenbar nur an solche Gemeinden gerichtet, welche unvermischt aus Judenchristen bestanden. Nun aber solche waren am wenigsten geneigt, sich dem Paulus besonders anzuschließen, auch am wenigsten dazu gestimmt und geeignet in den pauliniſchen Lehrbegriff, der gerade den schärfsten Gegensatz gegen ihre gewöhnliche Denkweise darstellte, einzugehen. Vielmehr kam ja gerade von solchen Leuten her die leidenschaftliche, fanatische Anklage gegen diesen Lehrbegriff, als ob derselbe durch das Vertrauen auf die Gnade in Sünden sicher mache, zu dem Schlusse berechtige, man solle Böses thun, damit Gutes daraus komme. Röm. 3, 8. Von einer ganz andern Seite her, von einem helleniſchen (gnoſtiſchen) Antinomismus, der auch Antijudaismus war, entstand späterhin eine irrthümliche, praktisch verderbliche Aneignung und Anwendung der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung, wie Paulus selbst gegen Aehnliches für die Zukunft sich verwahren zu müſſen glaubte. Röm. 6, 1; Gal. 5, 13. Und diese spätere falsche Anwendung des Begriffs vom Glauben, welche gleichfalls zum Nachtheile des praktiſchen Christenthums gereichte, ging auch von einer ganz andern Auffassung dieses Begriffs, als sie die einseitige Richtung des jü-

1) Wenn Dr. Kern in seiner Abhandlung über den Ursprung des Briefes Jakobi in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1835, S. 25, wegen der hier ausgesprochenen Behauptung einer petitio principii mich beschuldigt, so kann ich das Recht, welches er dazu hat, nicht einsehen. Nur dann könnte diese Beschuldigung mich treffen, wenn ich ohne Beweis angenommen hätte, daß dieser Brief an eine ungemischte Gemeinde gerichtet sey, oder wenn ich den möglichen Fall, den Kern (was er selbst aber späterhin in der Einleitung zu seinem Commentar über diesen Brief zurückgenommen hat) als einen würklichen setzt, daß derselbe von einem Judenchristen unter dem Namen des Jakobus zur Bekämpfung des unter der Gemeinde der Heidenchristen geltenden pauliniſchen Lehrtypus untergeschoben worden, ganz unberücksichtigt gelassen hätte.

dischen Geistes mit sich brachte, aus. Es offenbarte sich darin vielmehr ein orientalisch helleniſcher als ein jüdischer Geist, es war nicht der abstrakte Begriffsglaube, sondern eine einseitige contemplative oder idealistische Richtung, welche von der Auffassung des Glaubens, als eines beseelenden Willenprincips und einer praktischen Lebensbestimmung, abführte.

Nach dem Gesagten läßt sich also unmöglich in einem an solche Gemeinden, wie diese uns erscheinen, gerichteten Briefe irgendwie eine Beziehung auf die pauliniſche Glaubensformel voraussetzen. Wollte man aber, davon abgesehen, dies dennoch annehmen, so wäre die Auffassung dieser Annahme, nach welcher Jakobus nur einen Mißverstand der pauliniſchen Lehre bekämpft haben sollte, doch ganz unhaltbar. Denn, wie läßt es sich denken, daß Jakobus, wenn er dem Paulus nicht absichtlich widersprechen, sondern vielmehr die apostolische Gemeinschaft mit ihm und das Bewußtseyn derselben bei den Gemeinden erhalten wollte, nicht indem er eine irrthümliche Auffassung der pauliniſchen Lehrformel bekämpfte, zugleich ausdrücklich die richtige Auffassung davon unterschieden und sich gegen den Schein eines Gegensatzes gegen den Apostel Paulus selbst verwahrt haben sollte, zumal dieser Schein unter den jüdisch-christlichen Gemeinden ohnehin so leicht entstehen konnte? Wollte man nun aber annehmen, daß es die Absicht des Jakobus würklich gewesen sey, den Lehrbegriff des Paulus selbst zu bekämpfen, so streitet diese Ansicht mit dem, was wir aus der Geschichte von dem guten Einverständnisse zwischen den beiden Aposteln wissen, denn daß Solche, welche sich besonders auf das Ansehn des Jakobus beriefen, doch gegen Paulus auftraten, dies kann nach dem, was wir früher bemerkten, nichts dagegen ausmachen; s. oben Bd. I., S. 158 ff.

Es bliebe noch eine andere Annahme übrig, daß ein Anderer unter dem Namen des Jakobus den Brief untergeschoben hätte [1]), um den Glauben an einen solchen Gegen-

1) Die von Kern S. 72 in der oben angeführten Abhandlung auf-

satz zwischen Beiden in der Kirche befördern, und diese Absicht läßt sich der einseitigen Richtung eines Judenchristen wohl zutrauen. Aber ein Solcher würde sich nicht allein bestimmter als den Jakobus, dessen Ansehn er sich zueignen wollte, zu erkennen gegeben; sondern auch Den, gegen welchen sein Angriff gerichtet war, den Paulus, namentlich bezeichnet und die Polemik gegen denselben und dessen Lehre schärfer ausgesprochen haben. Der untergeordnete Platz, welchen in diesem Falle die Bekämpfung der pauliniſchen Lehrformel im Verhältnisse zu dem Ganzen des Briefes ein-

---

gestellte Behauptung, daß nach den Grundsätzen jener alten christlichen Zeit eine solche literarische Fiktion nichts Anstößiges gewesen sey, kann ich, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, nicht als richtig anerkennen. Es gab zwar einen gewissen Standpunkt, von welchem eine solche fraus pia, wie wir es immer nennen müßten, — wenn man sich eine offenbare Lüge erlaubte, um gewisse Ideen in Umlauf zu setzen, — gestattet wurde; aber daß dies eine allgemein herrschende Ansicht gewesen sey, dies erscheint mir als eine willkührliche Annahme. Man muß sich wohl hüten, das, was nur als das Eigenthümliche einzelner Geistesrichtungen anzusehen ist, für einen allgemein herrschenden Grundsatz zu halten. Es gab einen einseitig theoretischen spekulativen Standpunkt, von welchem die laxen Grundsätze über die Wahrhaftigkeit ausgingen, wie wir dies schon bei Platon bemerken. Derselbe hängt mit dem durch die Macht des Evangeliums erst gestürzten Aristokratismus des Alterthums zusammen, nach welchem das Volk als für die reine Wahrheit in der Religion unempfänglich betrachtet und die Lüge als zur Leitung der πολλοὶ erforlich, daher gerechtfertigt wurde. Als Rückwürkung eines solchen früheren Standpunktes finden wir diese Ansicht bei verwandten Richtungen unter den alexandrinischen Juden, unter den Gnostikern, den platonisirenden alexandrinischen Kirchenlehrern. Aber ein gesunder praktisch-christlicher Geist bekämpfte von Anfang an diese Denkweise, wie wir in dem Beispiele eines Justinus Martyr, Irenäus und Tertullianus sehen. Die antignostische Richtung ist auch diejenige, welche für strenge Wahrhaftigkeit eifert. Eine verwandte praktische Richtung zeichnet nun gerade diesen Brief aus, in welchem ich einen ebionitischen antipauliniſchen Standpunkt durchaus nicht finden kann. Dieser Geist der strengen Wahrhaftigkeit zeigt sich in dem, was er über den Eid sagt. Es trägt dieser Brief wahrlich einen ganz andern Charakter an sich als die eine ganz bestimmte Partheirichtung und ein ganz bestimmtes Partheiinteresse darstellenden Clementinen.

nehmen würde, läßt sich mit dieser Voraussetzung gewiß nicht vereinigen. Oder wollte man etwa sagen: der Verfasser dieses Briefs, der unter der Larve des Jakobus sich darstellte, gehörte nicht zu den schroffen judaisirenden Gegnern des Paulus; sondern zu einer milderen, mehr vermittelnden Parthei, welche dem eigenthümlichen paulinischen Lehrtypus nur seine Spitzen und Stacheln nehmen und ihn mit demjenigen, welcher dem jüdisch-christlichen Standpunkte mehr zusagte, zusammenschmelzen wollte — und deshalb trat er leise auf, ohne den Paulus zu nennen? Aber in diesem Falle hätte er doch gerade ihn nennen und sich darüber erklären müssen, daß er nicht dessen Lehre an sich, sondern nur eine schroffe und übertriebene Auffassung derselben bestreite. Und auch von dieser Annahme würde es doch gelten, daß das, was nach derselben für dieses Interesse und diesen Zweck berechnet wäre, einen zu untergeordneten Platz in dem Verhältnisse zu dem Ganzen des Briefs einnimmt.

Was nun die Veranlassung dazu gab, daß man alle diese Vermuthungen aufstellte, das war der Schein der Anspielung auf die von Paulus gebrauchten Ausdrücke und Beispiele. Aber ist denn würklich diese Anspielung so auffallend? Bedenken wir doch, daß sich die paulinische Ausdrucksweise selbst aus dem Judenthume, aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauche heraus bildete und daß sie keineswegs lauter neue Ausdrucksformen schuf [1]), sondern oft nur die älteren jüdischen sich aneignete, diese in einen neuen

1) Ueber die Art, wie Paulus hier solche Formeln gebraucht, welche unter jüdischen Theologen schon vorhanden waren, vergl. die Schrift des Dr. Roeth De epistola ad Hebraeos pag. 121 et seq., wenn gleich ich in dem, was der Verfasser dadurch beweisen will, mit ihm nicht übereinstimmen kann, denn in dem Gebrauche, welchen Paulus von einer schon vorhandenen Form des dogmatischen Ausdrucks macht, bildet er allerdings den entschiedensten Gegensatz gegen die jüdische Auffassung. Aber es erhellt daraus, wie Jakobus, von dem jüdischen Standpunkte ausgehend, ohne alle Beziehung auf paulinische Lehre zur Wahl solcher Ausdrücke veranlaßt werden konnte.

Zusammenhang aufnahm, in einem neuen Gegensatze anwandte und einen neuen Geist hineinlegte. So war ja weder der Ausdruck δικαιοῦσθαι in Beziehung auf Gott, noch der Ausdruck πίστις etwas ganz Neues; sondern beide Ausdrücke und die dadurch bezeichneten Begriffe (und zwar in Beziehung auf das Erste derselbe Begriff, dessen Vorhandenseyn unter den Juden Paulus bei seinen jüdischen Gegnern in seiner Polemik voraussetzen mußte) waren den Juden längst geläufig. Auch das Beispiel Abrahams als Glaubenshelden mußte jedem Juden nahe liegen und das Beispiel der Rahab, welches übrigens nur in dem nicht pauliniſchen und die eigentlich pauliniſche Lehrformel von dem rechtfertigenden Glauben nicht enthaltenden Hebräerbriefe vorkommt, mußte eben, weil sich an demselben allein zeigen konnte, wie viel der monotheistische Glaube einer Nichtjüdinn von unreinem Leben genützt hatte, sich dem Juden, welcher den Werth des Glaubens an Jehovah hervorheben wollte, deshalb besonders empfehlen [1]).

Da demnach eine Beziehung auf pauliniſche Lehrformeln sich in diesem Briefe nicht nachweisen läßt, so verliert auch das Merkmal seine Geltung, aus welchem man die spätere Abfassungszeit desselben erweisen zu können glaubte, und wir müssen also in dem Briefe selbst andere Merkmale, um diese bestimmen zu können, aufsuchen. Auffallend ist es, daß derselbe seiner Ueberschrift nach nur an Juden aus den zwölf Stämmen, welche in der Zerstreuung lebten, gerichtet erscheint, da doch derselbe offenbar an Christen gerichtet ist. Aber dies erklärt sich doch sehr gut aus dem Standpunkte des Jakobus, demselben, der sich in dem ganzen Briefe zu erkennen giebt. Er betrachtet nämlich die Anerkennung Jesu des Messias als zu dem ächten Judenthum wesentlich gehö-

1) So scheint mir das, was Dr. de Wette in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1830, 2tes Heft, S. 349. sagt, um einen absichtlichen Widerspruch des Jakobus gegen Paulus nachzuweisen, sich zu erledigen.

ihm lernte er ihn kennen. Jakobus hingegen stand in leiblicher Beziehung dem Erlöser am nächsten, er hatte ihn während seiner ganzen irdischen Entwickelung von Anfang an vor sich gesehen; aber gerade dies trug dazu bei, daß er, indem er nur an der irdischen Erscheinung haftete, von der Hülle zum Wesen durchzudringen, in dem Menschensohne den Gottessohn zu erkennen, länger gehindert wurde. Paulus trat durch eine gewaltige Krisis aus dem heftigsten und schroffsten Gegensatze wider das Evangelium zur eifrigsten Vertheidigung desselben über. Jakobus lebte aus einem mit großer Innigkeit und Tiefe aufgefaßten Judenthum, welchem der immer mehr zur Entschiedenheit entwickelte Glaube an Jesus als den Messias sich anschloß, in das Christenthum als die Verklärung und Erfüllung des Gesetzes allmählig sich hinein.

Es mag etwas Wahres dem zum Grunde liegen, was der christliche Geschichtschreiber Hegesipp erzählt, daß dieser Jakobus von der Kindheit an ein nasiräerartiges Leben führte. Wenn wir uns denken, welchen Eindruck die Erscheinungen bei und nach der Geburt Jesu, die Ueberzeugung, daß der erstgeborene Sohn der Maria zum Messias bestimmt sey, in dem Gemüthe der Aeltern zurücklassen mußten, läßt es sich wohl daher erklären, wie sie sich gedrungen fühlen konnten, ihren erstgeborenen Sohn Jakobus [1]) dem Dienste Jehovahs in strenger Enthaltsamkeit für sein ganzes Leben zu weihen. Daher mochte nun aber die freiere Lebensweise, welche Christus mit seinen Jüngern führte, desto mehr ihn befremden und von seinem streng gesetzlich jüdischen Standpunkte aus konnte er den neuen Geist, der in Christi Worten sich offenbarte, nicht fassen. Es konnte auch ihm Manches als ein hartes Wort erscheinen. Von dem gewöhnlichen jüdischen

---

Clemens, welche Euseb. II, 1 anführt, mit einander vergleicht, daß dieser den Jakobus, welcher den Beinamen des Gerechten führte, als einen Apostel im engern Sinne des Wortes bezeichnet.

1) Seine Voranstellung bei der Nennung der Söhne weiset ja darauf hin, daß er der älteste war.

Standpunkte ausgehend, erwartete er, daß Jesus, wenn er der Messias sey, sich selbst im Angesichte des Volkes durch ein allgemeine Anerkennung erzwingendes Zeichen, durch die Stiftung eines sichtbaren Reiches in irdischer Herrlichkeit als solchen bewähren werde. Zwar wurde auch er wohl durch den Eindruck der Würksamkeit Jesu zum Glauben angeregt, aber die Macht der frühen Gewöhnung und des Vorurtheils stand noch immer entgegen und er befand sich in einem Zustande des Schwankens, aus welchem er noch nicht frei werden konnte. Noch ein halbes Jahr vor dem Leiden Christi finden wir ihn in diesem schwankenden Zustande, denn Johannes unterscheidet ihn in dieser Beziehung nicht von den übrigen Brüdern Jesu, bei welchen dies sicher der Fall war. Joh. 7, 5. Aber seit der Erhebung Christi zum Himmel erscheint er als entschiedenes und eifriges Mitglied der Jüngerschaar. Apostelgesch. 1, 13. Dies führt uns zu der Vermuthung, daß die Auferstehung Christi für ihn den Uebergangspunkt vom schwankenden zum vesten und zuversichtlichen Glauben bildete. Es erhellt, wie wichtig es dem Heiland war, einen solchen Glauben in ihm zu erzeugen, da er ihn einer besonderen Erscheinung nach seiner Auferstehung würdigte, 1 Korinth. 15, 7, sey es, daß solche wie von Thomas auch von ihm geäußerte Zweifel Veranlassung dazu gaben oder nicht [1]). Dieser Jakobus erlangte nun immer größeres Ansehn in der Gemeinde zu Jerusalem.

1) Die Erzählung des Hebräerevangeliums, s. Leben Jesu, S. 720, ist keine hinlänglich glaubwürdige Quelle, um daß wir derselben hier zu folgen wagen könnten. Nach derselben soll Jakobus das Gelübde geleistet haben, seitdem er das letzte Mahl mit Christus genossen, nichts wieder zu essen, bis er ihn von dem Tode auferstanden sehe. Dann soll Christus als der Auferstandene ihm erschienen seyn und zu ihm gesagt haben: „nun iß dein Brod, denn der Menschensohn ist von den Todten auferstanden.“ Es läßt sich allerdings denken, wie wichtig es dem schwankenden Jakobus, der das Traurige eines solchen Zustandes nachher so gut zu bezeichnen wußte, Br. 1, 5, seyn mußte, über diese Sache die Gewißheit zu erlangen, welche eine solche Thatsache ihm gewährte und ein solches Gelübde, wie dieses, ließe sich ihm wohl zutrauen. Aber

Alles, was ſich zur Charakteriſtik deſſelben aus der Apoſtelgeſchichte, aus dem Joſephus [1]) und aus den Ueberlieferungen des Hegeſippus bei Euſebius [2]) entnehmen läßt, ſtimmt mit dem Bilde von ihm, welches ſich auch in dem unter ſeinem Namen erhaltenen Briefe uns darſtellt, gut zuſammen. Durch ſein ſtrenges, frommes Leben, welches auch den jüdiſchen Begriffen von geſetzlicher Frömmigkeit entſprach, hatte er ſich die allgemeine Verehrung nicht allein der Gläubigen unter den Juden, ſondern auch der Beſſergeſinnten unter dieſen überhaupt erworben; er wurde deshalb durch den Beinamen des צַדִּיק, δίκαιος ausgezeichnet, und wenn man dem Berichte des Hegeſippus trauen darf, betrachtete man ihn in dem Lichte, in welchem Männer von ausgezeichneter, Ehrfurcht gebietender Frömmigkeit den Zeiten der Verderbniß und Zerſtörung gegenüber zu erſcheinen pflegen, man nannte ihn die Schutzmauer des Volkes [3]). Der Schilderung, welche dieſer letzte giebt, zufolge, müßte er ein Leben nach Art der ſtrengen Asceten unter den Juden geführt haben. Schon die Weihe ſeiner Kindheit hatte ihn einer ſolchen Lebensweiſe zugeführt, und man könnte annehmen, daß er ſich durch dieſelbe ſchon früher beſondere Verehrung unter den Juden erworben, wenn es nicht dabei auffallend wäre, daß ſich doch in den Evangelien keine Spur davon findet, kein Merkmal einer beſonderen Auszeichnung, welche ihm von ſeinen Brüdern zu Theil wurde. Auf alle Fälle

---

nicht allein iſt die Schrift dieſer Judenchriſten, welche ſich ſo ſehr damit beſchäftigten, die Geſchichte des Jakobus auszuſchmücken, keine für ſich allein glaubwürdige Quelle; ſondern es läßt ſich auch der Widerſpruch in der Chronologie der Auferſtehungsgeſchichte zwiſchen dieſer Erzählung und dem Berichte des Paulus nicht verkennen.

1) Archaeol. 20, 9.

2) Kirchengeſch. II, 23.

3) Vielleicht עִפֶּל עַם, oder לְעַם עַב, was der Schreibart des Hegeſippus näher kommt, wenn man nicht, was wohl unwahrſcheinlicher, mit Fuller עֹז לְעַם leſen will, was Hegeſippus περιοχὴ τοῦ λαοῦ überſetzt.

konnte er diese ascetische Lebensstrenge nachher als Mittel gebrauchen, um die Menge auf seine Person und dadurch auf die von ihm verkündigte Lehre aufmerksamer zu machen. An und für sich enthielt ja auch diese Lebensweise, insofern der Werth derselben nicht überschätzt wurde, keineswegs etwas Unchristliches. Es paßt zu seinem Charakter, was Hegesippus von ihm erzählt, daß er häufig im Tempel auf den Knieen lag, Gott um Vergebung der Sünden für sein Volk anrufend, — (wobei er wahrscheinlich besonders an die Vergebung der gegen den Messias begangenen Sünde dachte) — daß es mit dem göttlichen Strafgerichte über die Ungläubigen verschont, zur Buße und zum Glauben und dadurch zur Theilnahme an dem Reiche des verherrlichten Messias geführt werden möge.

Aber gegen die Glaubwürdigkeit jenes Berichtes des Hegesippus in seinem ganzen Umfange lassen sich doch bedeutende Zweifel erheben. Die ganze Erzählung desselben enthält viel Mährchenhaftes und trägt das Gepräge der ebionitischen Denkweise, welcher Hegesippus wahrscheinlich zugethan war, an sich. Die ebionitische Parthei, bei welcher eine ascetisch-theosophische Richtung vorherrschte, welche auch apokryphische Schriften unter dem Namen des Jakobus herumtrug, hatte sich wahrscheinlich denselben auf ihre Weise idealisirt, und das durch ihre Ueberlieferungen ausgemalte Bild mochte Hegesippus als ein geschichtliches aufgenommen haben. Der Brief des Jakobus zeigt keineswegs die entschiedenen Merkmale einer solchen Richtung, denn alles Derartige, was man in demselben hat finden wollen, läßt sich recht gut auf die einfache christliche, in der Gesinnung gegründete Weltverleugnung zurückführen. Wenn hier gegen die jüdische Gewinn- und Habsucht gesprochen, wenn der irdische Sinn der Reichen, die jüdische Achtung vor Diesen und die Verachtung der Armen gestraft und dagegen erinnert wird, daß das Evangelium gerade unter diesen Letzteren den meisten Eingang gewonnen und diese zur höchsten Würde erhoben habe, so folgt daraus doch keineswegs, daß

der Verfasser dieses Briefes auf ebionitische Weise allen Besitz irdischer Güter durchaus verdammte.

Dieser Brief ist besonders wichtig wie für die Charakteristik des Jakobus, so auch für die Kenntniß des Zustandes der allmählig aus dem Judenthum heraus sich bildenden Christengemeinden, wo diese unvermischt mit Christen heidnischer Abkunft bestanden. Nach einer seit älterer Zeit sehr allgemein verbreiteten Annahme würde allerdings vorausgesetzt werden müssen, daß der eigenthümliche Lehrbegriff des Apostels Paulus sich schon ausgebildet und verbreitet hatte, als dieser Brief geschrieben wurde, und daß gerade die Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, auch selbst von dem Einflusse jener paulinischen Lehrweise berührt worden waren. Es wäre nämlich die Annahme, daß Jakobus in diesem Briefe entweder gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an und für sich, oder doch gegen einen Mißverstand und eine falsche Anwendung derselben kämpfe. Und diese Annahme mußte allerdings durch manche einzelne Stellen dieses Briefes, wenn man sie für sich allein nahm, ohne auf die Verbindung mit dem Ganzen besonders Rücksicht zu nehmen, leicht hervorgerufen werden [1]), denn es schien ja hier die ausdrückliche Beziehung auf die paulinische Formel von der Rechtfertigung, welche durch den Glauben allein erlangt werde und zu der die Werke nichts beitragen könnten, sich nicht verkennen zu lassen, so wie auch gerade die-

1) Beiläufig wollen wir bemerken, daß zu denjenigen, welche einen Widerspruch zwischen dem Jakobus und dem Paulus in der Lehre von der Rechtfertigung zu bemerken glaubten, auch der berühmte Patriarch Kyrillos Lukaris von Constantinopel gehört, der von selbst durch die Lesung des Briefes dazu geführt wurde. Auch ihm fiel es auf, daß der Name Christi kaum einmal oder zweimal und nur kalt in demselben erwähnt werde (anzi del nomo di Jesu Christo a pena fa mentione una o due volte e freddamente), daß von dem Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung gar nicht die Rede darin sey, nur von Moral darin gehandelt werde (solo a la moralita attende); s. dessen VII. Br. in lettres anecdotes de Cyrille Lucar. Amsterdam 1718. Pag. 85.

selben Beispiele des Glaubens, wie bei Paulus, die Beispiele Abrahams und der Sarah, sich vorfinden. Aber es ist dieses doch nur ein Schein, der, wenn man sich dadurch nicht hätte verhindern lassen, das Verhältniß des Einzelnen zu dem Gesammtinhalt dieses Briefes genauer zu untersuchen, sich bald als nichtig erwiesen haben würde. Es steht jener Irrthum in Hinsicht des Glaubens, welchen Jakobus in diesem Briefe bekämpft, hier ja nicht als etwas ganz Vereinzeltes da; sondern er erscheint als ein einzelner Zweig neben andern Zweigen, welche von derselben Wurzel Einer falschen Grundrichtung ausgehen, und diese Grundrichtung ist eine ganz andere als diejenige, aus welcher eine, sey es richtig verstandene oder mißverstandene, Aneignung des eigenthümlich pauliniſchen Lehrbegriffs sich herausbilden konnte. Es ist die Richtung des jüdischen, das in der Gesinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geistes, dieselbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrsamkeit an die Stelle der ächten von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit setzte, welche sich der todten Gesetzerkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremonieendienst setzte und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen — und dieselbe Richtung des von dem Geiste und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Sinnes ist es auch, welche, wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehovah und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen solchen Glauben der Jude von dem sündigen Geschlecht der Heiden hinlänglich unterschieden und schon dadurch ein vor Gott gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den

Anforderungen des Glaubens in Widerspruch stehe. So finden wir hier einen einzelnen Zweig der praktischen Grundverirrung, welche bei diesen Judenchristen überhaupt vorherrschte, gegen welche Jakobus in diesem ganzen Briefe kämpft, auch wo vom Glauben gar nicht die Rede ist. Es war die irrthümliche Richtung, welche zu den gewöhnlichen vorherrschenden bei der großen Masse der Juden gehörte, und welche auch zu den Christen, bei denen das Evangelium nicht die ganze Geistesrichtung umgebildet, sondern nur der jüdische Geist mit dem Glauben an Jesus als den Messias sich verbunden hatte, übergegangen war [1]), s. oben Bd. I., S. 29 und Kirchengeschichte Bd. I., S. 47 ff.

Was aber den paulinischen Lehrbegriff von der Rechtfertigung durch den Glauben betrifft, so können wir einen Einfluß desselben, eine sey es richtig verstandene oder irrthümliche Aneignung desselben bei Gemeinden von dieser Art gar nicht als möglich voraussetzen, und daher ist auch

---

1) Die jüdische Denkweise, welche Justin d. Märtyrer bezeichnet Dialog. c. Tryph. Jud. fol. 370, ed. Colon. „ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο (in dieser Hinsicht jüdisch gesinnte Christen), οἱ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.“ Die Denkweise, die sich in den clementinischen Homilieen findet, nach welchen der Glaube an Einen Gott (τὸ τῆς μοναρχίας καλὸν) eine so große magische Kraft hat, daß die ψυχὴ μοναρχικὴ, wenn sie auch in Lastern gelebt hat, vor der Sekte der Götzendiener dies voraus hat, daß sie nicht untergehen kann, sondern durch läuternde Strafen hindurch doch zuletzt zur Seligkeit gelangen wird; z. B. Hom. III. c. VI. Der Begriff vom Glauben, welcher wahrlich aus einer ganz andern Quelle, als aus dem mißverstandenen Paulus, unter den Christen selbst nachher Eingang fand, und welchem ein Marcion gerade eben den paulinischen Begriff vom Glauben entgegenstellte. Vor solchem Mißverstande warnte ja auch Paulus mündlich und schriftlich die Gemeinden, wenn er ihnen so nachdrücklich an's Herz legte, daß ihre Lossagung vom Heidenthum etwas Nichtiges sey und ihnen zur Theilnahme am Reiche Gottes nicht verhelfen könne, wenn sie sich von ihrem frühern Sündenleben nicht lossagten, s. Gal. 5, 21. Die κενοὶ λόγοι, vor denen er warnte Ephes. 5, 6.

eine Polemik dagegen von dem Standpunkte des Jakobus durchaus undenkbar [1]). Wie die Ueberschrift dieses Briefes und der Inhalt desselben zu erkennen giebt, war derselbe offenbar nur an solche Gemeinden gerichtet, welche unvermischt aus Judenchristen bestanden. Nun aber solche waren am wenigsten geneigt, sich dem Paulus besonders anzuschließen, auch am wenigsten dazu gestimmt und geeignet in den paulinischen Lehrbegriff, der gerade den schärfsten Gegensatz gegen ihre gewöhnliche Denkweise darstellte, einzugehen. Vielmehr kam ja gerade von solchen Leuten her die leidenschaftliche, fanatische Anklage gegen diesen Lehrbegriff, als ob derselbe durch das Vertrauen auf die Gnade in Sünden sicher mache, zu dem Schlusse berechtige, man solle Böses thun, damit Gutes daraus komme. Röm. 3, 8. Von einer ganz andern Seite her, von einem hellenischen (gnostischen) Antinomismus, der auch Antijudaismus war, entstand späterhin eine irrthümliche, praktisch verderbliche Aneignung und Anwendung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung, wie Paulus selbst gegen Aehnliches für die Zukunft sich verwahren zu müssen glaubte. Röm. 6, 1; Gal. 5, 13. Und diese spätere falsche Anwendung des Begriffs vom Glauben, welche gleichfalls zum Nachtheile des praktischen Christenthums gereichte, ging auch von einer ganz andern Auffassung dieses Begriffs, als sie die einseitige Richtung des jü-

1) Wenn Dr. Kern in seiner Abhandlung über den Ursprung des Briefes Jakobi in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1835, S. 25, wegen der hier ausgesprochenen Behauptung einer petitio principii mich beschuldigt, so kann ich das Recht, welches er dazu hat, nicht einsehen. Nur dann könnte diese Beschuldigung mich treffen, wenn ich ohne Beweis angenommen hätte, daß dieser Brief an eine ungemischte Gemeinde gerichtet sey, oder wenn ich den möglichen Fall, den Kern (was er selbst aber späterhin in der Einleitung zu seinem Commentar über diesen Brief zurückgenommen hat) als einen würklichen setzt, daß derselbe von einem Judenchristen unter dem Namen des Jakobus zur Bekämpfung des unter der Gemeinde der Heidenchristen geltenden paulinischen Lehrtypus untergeschoben worden, ganz unberücksichtigt gelassen hätte.

dischen Geistes mit sich brachte, aus. Es offenbarte sich darin vielmehr ein orientalisch hellenischer als ein jüdischer Geist, es war nicht der abstrakte Begriffsglaube, sondern eine einseitige contemplative oder idealistische Richtung, welche von der Auffassung des Glaubens, als eines beseelenden Willenprincips und einer praktischen Lebensbestimmung, abführte.

Nach dem Gesagten läßt sich also unmöglich in einem an solche Gemeinden, wie diese uns erscheinen, gerichteten Briefe irgendwie eine Beziehung auf die pauliniſche Glaubensformel voraussetzen. Wollte man aber, davon abgesehen, dies dennoch annehmen, so wäre die Auffassung dieser Annahme, nach welcher Jakobus nur einen Mißverstand der pauliniſchen Lehre bekämpft haben sollte, doch ganz unhaltbar. Denn, wie läßt es sich denken, daß Jakobus, wenn er dem Paulus nicht absichtlich widersprechen, sondern vielmehr die apostolische Gemeinschaft mit ihm und das Bewußtseyn derselben bei den Gemeinden erhalten wollte, nicht indem er eine irrthümliche Auffassung der pauliniſchen Lehrformel bekämpfte, zugleich ausdrücklich die richtige Auffassung davon unterschieden und sich gegen den Schein eines Gegensatzes gegen den Apostel Paulus selbst verwahrt haben sollte, zumal dieser Schein unter den jüdisch-christlichen Gemeinden ohnehin so leicht entstehen konnte? Wollte man nun aber annehmen, daß es die Absicht des Jakobus würklich gewesen sey, den Lehrbegriff des Paulus selbst zu bekämpfen, so streitet diese Ansicht mit dem, was wir aus der Geschichte von dem guten Einverständnisse zwischen den beiden Aposteln wissen, denn daß Solche, welche sich besonders auf das Ansehn des Jakobus beriefen, doch gegen Paulus auftraten, dies kann nach dem, was wir früher bemerkten, nichts dagegen ausmachen; s. oben Bd. I., S. 158 ff.

Es bliebe noch eine andere Annahme übrig, daß ein Anderer unter dem Namen des Jakobus den Brief untergeschoben hätte [1]), um den Glauben an einen solchen Gegen-

1) Die von Kern S. 72 in der oben angeführten Abhandlung auf-

satz zwischen Beiden in der Kirche befördern, und diese Absicht läßt sich der einseitigen Richtung eines Judenchristen wohl zutrauen. Aber ein Solcher würde sich nicht allein bestimmter als den Jakobus, dessen Ansehn er sich zueignen wollte, zu erkennen gegeben; sondern auch Den, gegen welchen sein Angriff gerichtet war, den Paulus, namentlich bezeichnet und die Polemik gegen denselben und dessen Lehre schärfer ausgesprochen haben. Der untergeordnete Platz, welchen in diesem Falle die Bekämpfung der pauliniſchen Lehrformel im Verhältnisse zu dem Ganzen des Briefes ein-

gestellte Behauptung, daß nach den Grundsätzen jener alten christlichen Zeit eine solche literarische Fiktion nichts Anstößiges gewesen sey, kann ich, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, nicht als richtig anerkennen. Es gab zwar einen gewissen Standpunkt, von welchem eine solche fraus pia, wie wir es immer nennen müßten, — wenn man sich eine offenbare Lüge erlaubte, um gewisse Ideen in Umlauf zu setzen, — gestattet wurde; aber daß dies eine allgemein herrschende Ansicht gewesen sey, dies erscheint mir als eine willkührliche Annahme. Man muß sich wohl hüten, das, was nur als das Eigenthümliche einzelner Geistesrichtungen anzusehen ist, für einen allgemein herrschenden Grundsatz zu halten. Es gab einen einseitig theoretischen spekulativen Standpunkt, von welchem die laxen Grundsätze über die Wahrhaftigkeit ausgingen, wie wir dies schon bei Platon bemerken. Derselbe hängt mit dem durch die Macht des Evangeliums erst gestürzten Aristokratismus des Alterthums zusammen, nach welchem das Volk als für die reine Wahrheit in der Religion unempfänglich betrachtet und die Lüge als zur Leitung der πολλοὶ erforlich, daher gerechtfertigt wurde. Als Rückwürkung eines solchen früheren Standpunktes finden wir diese Ansicht bei verwandten Richtungen unter den alexandrinischen Juden, unter den Gnostikern, den platonisirenden alexandrinischen Kirchenlehrern. Aber ein gesunder praktisch-christlicher Geist bekämpfte von Anfang an diese Denkweise, wie wir in dem Beispiele eines Justinus Martyr, Irenäus und Tertullianus sehen. Die antignostische Richtung ist auch diejenige, welche für strenge Wahrhaftigkeit eifert. Eine verwandte praktische Richtung zeichnet nun gerade diesen Brief aus, in welchem ich einen ebionitischen antipauliniſchen Standpunkt durchaus nicht finden kann. Dieser Geist der strengen Wahrhaftigkeit zeigt sich in dem, was er über den Eid sagt. Es trägt dieser Brief wahrlich einen ganz andern Charakter an sich als die eine ganz bestimmte Partheirichtung und ein ganz bestimmtes Partheiinteresse darstellenden Clementinen.

nehmen würde, läßt sich mit dieser Voraussetzung gewiß nicht vereinigen. Oder wollte man etwa sagen: der Verfasser dieses Briefs, der unter der Larve des Jakobus sich darstellte, gehörte nicht zu den schroffen judaisirenden Gegnern des Paulus; sondern zu einer milderen, mehr vermittelnden Parthei, welche dem eigenthümlichen paulinischen Lehrtypus nur seine Spitzen und Stacheln nehmen und ihn mit demjenigen, welcher dem jüdisch-christlichen Standpunkte mehr zusagte, zusammenschmelzen wollte — und deshalb trat er leise auf, ohne den Paulus zu nennen? Aber in diesem Falle hätte er doch gerade ihn nennen und sich darüber erklären müssen, daß er nicht dessen Lehre an sich, sondern nur eine schroffe und übertriebene Auffassung derselben bestreite. Und auch von dieser Annahme würde es doch gelten, daß das, was nach derselben für dieses Interesse und diesen Zweck berechnet wäre, einen zu untergeordneten Platz in dem Verhältnisse zu dem Ganzen des Briefs einnimmt.

Was nun die Veranlassung dazu gab, daß man alle diese Vermuthungen aufstellte, das war der Schein der Anspielung auf die von Paulus gebrauchten Ausdrücke und Beispiele. Aber ist denn würklich diese Anspielung so auffallend? Bedenken wir doch, daß sich die pauliniſche Ausdrucksweise selbst aus dem Judenthume, aus dem jüdisch-griechischen Sprachgebrauche heraus bildete und daß sie keineswegs lauter neue Ausdrucksformen schuf [1]), sondern oft nur die älteren jüdischen sich aneignete, diese in einen neuen

1) Ueber die Art, wie Paulus hier solche Formeln gebraucht, welche unter jüdischen Theologen schon vorhanden waren, vergl. die Schrift des Dr. Roeth De epistola ad Hebraeos pag. 121 et seq., wenn gleich ich in dem, was der Verfasser dadurch beweisen will, mit ihm nicht übereinstimmen kann, denn in dem Gebrauche, welchen Paulus von einer schon vorhandenen Form des dogmatischen Ausdrucks macht, bildet er allerdings den entschiedensten Gegensatz gegen die jüdische Auffassung. Aber es erhellt daraus, wie Jakobus, von dem jüdischen Standpunkte ausgehend, ohne alle Beziehung auf pauliniſche Lehre zur Wahl solcher Ausdrücke veranlaßt werden konnte.

Zusammenhang aufnahm, in einem neuen Gegensatze anwandte und einen neuen Geist hineinlegte. So war ja weder der Ausdruck δικαιοῦσθαι in Beziehung auf Gott, noch der Ausdruck πίστις etwas ganz Neues; sondern beide Ausdrücke und die dadurch bezeichneten Begriffe (und zwar in Beziehung auf das Erste derselbe Begriff, dessen Vorhandenseyn unter den Juden Paulus bei seinen jüdischen Gegnern in seiner Polemik voraussetzen mußte) waren den Juden längst geläufig. Auch das Beispiel Abrahams als Glaubenshelden mußte jedem Juden nahe liegen und das Beispiel der Rahab, welches übrigens nur in dem nicht paulinischen und die eigentlich pauliniſche Lehrformel von dem rechtfertigenden Glauben nicht enthaltenden Hebräerbriefe vorkommt, mußte eben, weil sich an demselben allein zeigen konnte, wie viel der monotheistische Glaube einer Nichtjüdinn von unreinem Leben genützt hatte, sich dem Juden, welcher den Werth des Glaubens an Jehovah hervorheben wollte, deshalb besonders empfehlen [1]).

Da demnach eine Beziehung auf pauliniſche Lehrformeln sich in diesem Briefe nicht nachweisen läßt, so verliert auch das Merkmal seine Geltung, aus welchem man die spätere Abfassungszeit desselben erweisen zu können glaubte, und wir müssen also in dem Briefe selbst andere Merkmale, um diese bestimmen zu können, aufsuchen. Auffallend ist es, daß derselbe seiner Ueberschrift nach nur an Juden aus den zwölf Stämmen, welche in der Zerstreuung lebten, gerichtet erscheint, da doch derselbe offenbar an Christen gerichtet ist. Aber dies erklärt sich doch sehr gut aus dem Standpunkte des Jakobus, demselben, der sich in dem ganzen Briefe zu erkennen giebt. Er betrachtet nämlich die Anerkennung Jesu des Messias als zu dem ächten Judenthum wesentlich gehö-

1) So scheint mir das, was Dr. de Wette in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1830, 2tes Heft, S. 342 sagt, um einen absichtlichen Widerspruch des Jakobus gegen Paulus nachzuweisen, sich zu erledigen.

rend, die gläubigen als die allein ächten Juden, das Christenthum als das vollkommene Judenthum, durch welches der νόμος zum Ziele seiner Vollendung gelangt. Und es kann auch seyn, daß er, wenn gleich er sich besonders an Christen richtete, doch auch zugleich an jüdische Leser, zu denen der Brief gelangen könnte, dachte, da die Christen mitten unter Juden, keineswegs in strenger Absonderung von denselben, lebten. Allerdings geht aus dem Merkmale der Abstammung von den zwölf Stämmen hervor, daß diese Gemeinden aus lauter Christen jüdischer Abkunft bestanden oder doch Jakobus, der sich besonders als Apostel der Juden betrachtete, sich nur an den jüdischen Theil der Gemeinden wandte. Und zwar, da auf das Verhältniß der Juden- zu den Heidenchristen nirgends Rücksicht genommen wird, bleibt es immer das Wahrscheinlichste, daß diese Gemeinden ganz ungemischte waren. Theils aus dem eigenthümlichen Standpunkte des Jakobus, theils aus dem eigenthümlichen Zustande dieser Gemeinden, welche alle jüdischen Formen beibehalten hatten, erklärt sich auch der Gebrauch des altjüdischen Namens συναγωγὴ statt des eigenthümlich christlichen ἐκκλησία, zur Bezeichnung der Gemeindeversammlung [1]). Solche Gemeinden konnten nun im Innern von Asien auch noch in dem spätern apostolischen Zeitalter vorhanden seyn, wie wenn man an syrische Gemeinden denken wollte. Aber wenn der Brief an Gemeinden dieser Gegenden gerichtet ist, bleibt es auffallend, daß Jakobus, dem doch das Aramäische weit geläufiger seyn mußte als das Griechische (wenn gleich es gar nicht unmöglich ist, daß er das Griechische so weit erlernt hatte, um einen solchen Brief schreiben zu können), sich der griechischen Sprache bediente. Es läßt sich demnach schließen, daß er durch das Bedürfniß seiner Leser dazu bestimmt wurde, und diese also wenig-

1) Unsere Kenntniß von der Ausbreitung des Christenthums in diesen Zeiten ist wahrlich viel zu lückenhaft, um darüber mit Kern (in der oben angeführten Abhandlung) absprechen zu können.

stens theilweise zu den Hellenisten gehörten. Dies vorausgesetzt müßte man allerdings an eine Zeit denken, welche der selbstständigen Ausbildung der heidenchristlichen Gemeinden voranging, ehe noch das Verhältniß der Heiden und Juden zu einander in den christlichen Gemeinden zur Sprache gekommen war [1]), die Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums in Syrien, Cilicien und angränzenden Gegenden [2]). Es bestanden diese Gemeinden größtentheils aus Armen [3]), wenn auch einzelne Reiche unter denselben waren [4]) und sie wurden von den reichen und angesehenen Juden [5])

1) Die Ansicht, welche Dr. Schneckenburger scharfsinnig entwickelt und vertheidigt hat in seinen gehaltvollen Beiträgen zur Einleitung in's neue Testament, Stuttgart 1832, und in seiner schon angeführten annotatio ad epistolam Jacobi. Derselbe hat sich über den Zweck der Polemik dieses Briefes übereinstimmend mit der von mir in dem Vorhergehenden und früher in meinen kleinen Gelegenheitsschriften entwickelten Ansicht erklärt. Vergl. dessen Abhandlungen über diesen Gegenstand in der Tübinger Zeitschrift für Theologie von Steudel, 3tes Stück, 1829, und in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1830, 2tes Heft.

2) Mit Unrecht glaubte man 2, 7 eine Anspielung auf die Geläufigkeit des Namens χριστιανοὶ und darin ein chronologisches Merkmal zu finden. Unter dem καλὸν ὄνομα kann man recht wohl den Namen Jesu verstehen, und dies ist sogar das einfachste, da die Worte am natürlichsten von einer Anrufung des Namens Jesu als Messias verstanden werden, dem die Gläubigen bei der Taufe geweiht wurden, die Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, s. Schneckenburger's Commentar z. d. St.

3) Nach der von Kern früher vorgetragenen Ansicht soll der Verfasser auf ebionitische Weise die ächten Christen, nach seiner Meinung die Judenchristen, als die Armen und unter den Reichen die Heidenchristen bezeichnen, welche er nicht als ächte Christen anerkennen will. Aber die Lage der christlichen Gemeinden unter den Heiden in dieser ersten Zeit im Ganzen läßt gewiß nicht daran denken, daß es Einem einfallen konnte, diesen Namen ihnen beizulegen, und nach jeder Seite hin erscheint diese Annahme als eine durchaus unbegründete.

4) 1, 10.

5) Die Stelle 2, 7 bezieht sich am natürlichsten auf eine Verlästerung Jesu durch Gegner des Christenthums, wenn gleich das unmittelbar Vorhergehende sich nicht auf Religionsverfolgungen, sondern auf Bedrückungen und Erpressungen anderer Art bezieht. Vgl. 5, 4. Es erhellt keineswegs, daß wir in diesem Briefe unter den Reichen überall

auf mannichfache Weise bedrückt. Sicher war der Zustand dieser Gemeinden von der Art, daß bei Vielen das Christenthum nur in der Anerkennung Jesu als Messias und der einzelnen sittlichen Gebote desselben, welche sie als die Vervollkommnung des Gesetzes betrachteten, bestand. Indem sie fern davon waren, das wahre Wesen des Christenthums zu erkennen und sich anzueignen, glichen sie der großen Masse der Juden darin, daß die Herrschaft fleischlichen Sinnes, weltlicher Lüste, Streit und Verketzerungssucht unter ihnen fortdauerten. Demnach könnte man nun entweder annehmen, daß das Christenthum hier noch neu war und das Leben noch nicht durchdrungen hatte, wie denn, s. oben Bd. I., S. 29 ff., von Anfang an unter den Juden Viele waren, welche fortgerissen von dem Eindrucke, den die großen Würkungen der Apostel auf sie machten, angezogen von der Hoffnung, daß Jesus bald wiederkommen und sein Reich, dessen Glückseligkeit sie sich auf ihre Weise ausmalten, auf Erden stiften werde, in solchem Sinne und mit solchen Erwartungen zum Christenthum sich bekannten, ohne daß eine wesentliche Veränderung mit ihnen vorging — oder man müßte an einen gesunkenen Zustand solcher Gemeinden, welche früherhin auf einem höheren Standpunkte des christlichen

---

dieselben Mitglieder der christlichen Gemeinde zu denken haben. Der Verfasser kann wohl theils auf Reiche unter den Juden, welche fern von dem Christenthum waren, theils auf Reiche unter den Christen, welche aber nur eine sehr kleine Minderzahl ausmachten, sich beziehen. Aus dem Gegensatze zwischen 1, 9 und 10 folgt keineswegs, daß unter den Reichen in der letzten Stelle nur Christen zu verstehen sind. Unter den Niedrigen, welche sich ihrer Hoheit rühmen, konnte er freilich nur Christen meinen, unter den Reichen aber wohl solche reiche Juden, welche durch ihre so ganz dem Irdischen hingegebene Richtung, Christen zu werden, gehindert wurden. Diese sollten eben das Nichtige der irdischen Güter, die sie bisher zu ihrem höchsten Gute gemacht hatten, erkennen, sich demüthigen und in dieser Selbstdemüthigung ihren wahren Ruhm finden, indem sie nun mit der Nichtigkeit des Irdischen das wahrhafte höchste Gut, die wahre Würde oder Hoheit, die der Messias verleiht, erkannten. Darin lag die an sie gerichtete Aufforderung, Christen zu werden.

Lebens sich befunden hatten, denken. In der Einrichtung dieser Gemeinden war das Eigenthümliche, daß, da den Presbyteren nicht sowohl die Verwaltung des Lehramtes, s. oben Bd. I., S. 49, 195 ff., als vielmehr nur die äußerliche Kirchenleitung übertragen war, Viele aus der Mitte der Gemeinden selbst als Lehrer auftraten und es noch kein besonderes Lehramt gab. Daher Jakobus die Ermahnung ertheilen mußte, es möchten nicht zu Viele sich als Lehrer aufwerfen und es möge Keiner zu leichtfertig in den Gemeindeversammlungen das Wort nehmen, sondern Jeder wohl bedenken, welcher Verantwortlichkeit er sich dadurch unterziehe. 1, 19; 3, 1. 2.

Was die Lehre und Lehrweise des Jakobus in diesem Briefe betrifft, so finden wir in demselben durchaus nichts, was mit der weiter entwickelten Lehre des neuen Testaments in Widerspruch stände, wie wir dies weiter nachweisen werden, s. den Abschnitt von der Lehre; und die christlichen Begriffe, welche in diesem Briefe würklich ausgesprochen sind, weisen auf den organischen Zusammenhang des ganzen christlichen Bewußtseyns hin. Aber nur ist der Inhalt derselben nicht auseinander gelegt und auf Alles angewandt, das Christliche erscheint mehr vereinzelt, die Beziehung auf Christus nicht so vorherrschend und Alles durchdringend, wie in andern apostolischen Briefen. Die Beziehung auf das alte Testament, wenn gleich mit dem christlichen Standpunkte in Verbindung gesetzt, ist das Vorherrschende. Zur Erklärung dieser Erscheinung reicht gewiß die Berücksichtigung des eigenthümlichen Standpunktes derjenigen, an welche dieser Brief gerichtet ist (an welche ein Paulus, Johannes, auch Petrus gewiß ganz anders geschrieben haben würden), nicht hin, sondern man muß vielmehr aus der Eigenthümlichkeit des Schreibers selbst dies zu erklären suchen. Nun könnte man [1]) daher schließen, Jakobus habe diesen Brief in einer Zeit, als das Christenthum sein geisti-

1) Wie Schneckenburger meint.

ges Leben noch nicht so durchdrungen hatte, geschrieben, in der frühsten Zeit seiner christlichen Entwickelung; aber es fragt sich, ob wir zu diesem Schlusse berechtigt sind, denn es läßt sich ja nicht beweisen, daß er seinen Lehrbegriff später weiter ausbildete. Es kann seyn, daß er nur in dieser unvollkommenen dogmatischen Entwickelungsform befangen blieb, wenn gleich sein Herz von der Liebe zu Gott und zu Jesus, dem Messias durchdrungen war. Er entsprach doch dem, was er auf seinem Standpunkte als Lehrer der Juden, als der, welcher von dem alten Testamente in das neue hinüberleitete, seyn sollte. Freilich würde für die Vollständigkeit der christlichen Erkenntniß viel der Kirche fehlen, wenn die christliche Lehrentwickelung durch den Jakobus nicht in der Vergleichung mit der Darstellung anderer Apostel ihre Ergänzung fände; in dieser Zusammenstellung aber ist sie ein wichtiger Beitrag zur vollständigen Auffassung und Entwickelung des christlichen Lehrstoffes und auch hier leistet sie das, was sie auf diesem Standpunkte leisten sollte.

Gerade diese Lehrweise des Jakobus sicherte ihm eine lange, ungestörte Würksamkeit unter den Juden und Viele wurden durch seinen Einfluß zum Glauben an Christus geführt. Destomehr hatte er sich den Haß der Schlechtesten unter den Partheiführern des jüdischen Volkes zugezogen und Solche suchten eine Gelegenheit, ihn zum Opfer ihrer Wuth zu machen. Einer der Leidenschaftlichsten unter denselben, der Hohepriester Ananus, der zu allen Gewaltthaten des Partheihasses geneigt war, benutzte die Zwischenzeit zwischen der Abreise des römischen Prokurator Felix und der Ankunft seines Nachfolgers, Albinus, gegen das Jahr 62. Er ließ den Jakobus nebst einigen andern Christen von einer Versammlung des Synedriums als Verletzer des Gesetzes zum Tode verurtheilen und er wurde gesteiniget [1]). Aber der

1) Wir folgen hier dem Berichte des Josephus, Archaeol. 20, 9, der gewiß glaubwürdiger ist als die mährchenhafte Erzählung des Hegesippus bei Euseb. 2, 23. Wie läßt es sich glauben, daß die Häupter

bessere Theil unter den Juden war mit diesem Verfahren sehr unzufrieden und Ananus wurde deshalb bei dem neuen

---

der pharisäischen Parthei thöricht genug gewesen seyn sollten, um den Jakobus aufzufordern und ihm zuzutrauen, daß er ein öffentliches Zeugniß gegen das Christenthum ablegen sollte? Auch das, was Credner in seiner Einleitung S. 581 gesagt hat, worin ihm Rothe und Kern (in seinem im Jahre 1838 erschienenen Commentar über den Brief Jakobi, S. 341.) beistimmen, kann mich noch nicht bewegen, von der hier ausgesprochenen Meinung abzugehen. Anders würde sich freilich die Sache stellen, wenn die Interpolation der Stelle des Josephus würklich erwiesen wäre. Dann müßten wir annehmen, daß, wenn gleich die Geschichte von dem Märtyrertode des Jakobus nach einem ebionitischen Mährchen ausgeschmückt ist, doch die zum Grunde liegende geschichtliche Wahrheit davon zu unterscheiden sey. Aber diese Interpolation scheint mir noch nicht bewiesen. Die Worte des Josephus l. XX. c. 9. §. 1, in welchen wir das von Credner und Andern für verdächtig Gehaltene in Klammern einschließen (es handelt sich hier von dem Hohenpriester Ananus), lauten: „καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ [τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ, τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καὶ] τίνας [ἑτέρους] ὡς παρανομησάντων ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους· ὅσοι δὲ ἐδοκοῦν ἐπιεικέστατοι κατὰ τὴν πόλιν εἶναι, καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς, βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ." Credner hält die bezeichneten Stellen deshalb für Interpolation eines Christen, weil Josephus als Jude die Worte τὸν ἀδελφὸν u. s. w. gar nicht so nachdrucksvoll hätte voranstellen können, sondern vielmehr den Eigennamen vorangestellt haben würde, und weil er Jesum eher τὸν δίκαιον hätte nennen müssen, zumal da er seine Leser über das, was jenes ganze breite Prädikat bedeute, so gut wie ganz im Dunkeln gelassen habe. Da aber Jakobus gerade unter jenem Prädikate am bekanntesten seyn mochte und gerade dieses ihm die größte Bedeutung im guten und bösen Sinne, nach den verschiedenen religiösen Standpunkten, gab, da Jesus der für den Christ Gehaltene schon unter nichtjüdischen wie jüdischen Lesern als bekannt vorausgesetzt werden konnte, so läßt es sich wohl denken, daß dem Josephus zuerst die Person des Bruders Jesu vorschwebte und er diese bezeichnete, ehe er die Bestimmung des Eigennamens hinzusetzte. Wenn Solche bezeichnet werden, welche als Gesetzverletzer angeklagt und deren Verdammung doch von den ausgezeichneten Frommen des Volkes getadelt worden, so veranlaßt uns dies gewiß am meisten, an Christen, die das mosaische Gesetz zugleich streng beobachteten, zu denken und vor Allem kann man dies auf Jakobus beziehen. Wenn Christen als Christen oder als Gegner der herrschenden

Statthalter angeklagt, wozu er hinreichende Veranlassung gegeben, da er die Gränzen der dem jüdischen Synedrium nach dem römischen Staatsrechte zustehenden Macht offenbar überschritten hatte. S. oben Bd. I., S. 76.

2. Der Apostel Petrus.

Von dem Jakobus gehen wir zu dem Apostel Petrus über, der, wie sich schon aus dem bisher bezeichneten Gange der geschichtlichen Entwickelung ergiebt, ein Mittelglied zwischen den beiden einander am meisten entgegengesetzten Würkungskreisen und Richtungen des Paulus und des Jakobus bildet. Wir müssen hier auf seinen früheren Bildungsgang einen Blick zurückwerfen.

Simon war der Sohn eines Fischers Jonas in dem Flecken Bethsaida am westlichen Ufer des See's Genezareth in Galiläa. Die in dieser Gegend allgemein angeregte Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias, welche die wärmeren Gemüther der Jugend besonders ergriffen hatte, führte auch ihn dem erleuchteten Manne, welcher jene Erscheinung vorzubereiten berufen war, Johannes dem Täufer, zu. Sein Bruder Andreas, der zuerst in Jesus den Messias erkannt hatte, theilte ihm die herrliche Entdeckung mit und da der

Verderbniß verfolgt wurden, mußte gewiß den Jakobus, der unter den Juden den meisten Einfluß hatte, die mächtigste Stütze der christlichen Gemeinde war, die Verfolgung besonders treffen. Es ist also an sich wahrscheinlich, daß diese durch den Hohenpriester erregte Verfolgung den Jakobus besonders getroffen haben wird. Und hätte ein Christ diese Stelle interpolirt, so würde er sich schwerlich damit begnügt haben, nur diese Worte einzuschieben, wie die Vergleichung mit der Interpolation der andern von Jesus selbst handelnden Stelle uns noch mehr davon überzeugen kann. In Beziehung auf das Unglaubwürdige solcher Ueberlieferungen, wie die des Hegesippus über den Märtyrertod des Jakobus, kann die Vergleichung mit dem von Papias über den Tod des Judas Ischarioth verbreiteten Mährchen zum Beleg dienen. Vielleicht schwebte bei der Art, wie die Geschichte vom Märtyrertode des Jakobus durch Ebioniten ausgebildet wurde, das Bild von dem Märtyrertode des Stephanus vor.

Herr ihn sah, erkannte er mit seinem göttlich-menschlichen Blicke, was in ihm war, und er gab ihm den Beinamen des Felsenmannes, Kephas, Petrus. Man kann diesen Beinamen, wie ähnliche, welche Christus den Jüngern gab, aus einem zwiefachen Gesichtspunkte betrachten. Der Gesichtspunkt, welchen der Erlöser ohne Zweifel vorherrschend bei dieser Namensertheilung hatte, bezog sich auf das, was Simon im Dienste des Evangeliums und für denselben werden sollte. Aber wie immer die Würkungen der umbildenden Gnade, sich anschließend an das, was der Mensch seiner eigenthümlichen Natur nach ist, dies reinigen und verklären, so war auch hier das, was Petrus durch die Kraft des göttlichen Lebens erst werden sollte, bedingt durch seine damaligen natürlichen Eigenschaften. Rasch und vest ergreifende wie feurig durchgreifende Thatkraft war das, was ihn besonders auszeichnete, und wodurch er im Dienste des Evangeliums so viel werden konnte. Aber das Feuer seiner kräftigen Natur mußte erst durch die Flamme heiliger Liebe verklärt, von unlauterer Selbstsucht gereinigt werden, um ihn zum Felsenmann in der Verkündigung des Evangeliums zu machen. Nach seiner damaligen Gemüthsbeschaffenheit war er zwar geeignet, dem Eindrucke, der ihn ergriff, sich für den Augenblick ganz hinzugeben, ohne sich durch solche Rücksichten, welche zaghaftere Gemüther zurückhalten konnten, irre machen zu lassen, zuerst kräftig auszusprechen, was viele Gemüther bewegte; aber leicht ließ er sich auch durch zu rasches Selbstvertrauen verleiten, mehr zu sagen und zu wagen, als er durchführen konnte, und wie er schnell und heftig ergriff, ließ er auch, von einem andern Eindrucke fortgerissen, sich bald verleiten, das Ergriffene fahren zu lassen.

Jener erste auf das Gemüth des Petrus gemachte Eindruck sollte nun in der Stille bei ihm weiter fortwürken und deshalb überließ ihn Christus für's Erste sich selbst, und erst, nachdem durch wiederholte Einwürkungen Alles in seinem Gemüthe genug vorbereitet war, nahm er ihn unter die Zahl der ihn überall begleitenden Jünger auf. Oefter mochte

Petrus späterhin ihn in der Synagoge lehren gehört, ihn Krankenheilungen verrichten gesehen haben [1]). Alles sollte aber nur Vorbereitung für den letzten entscheidenden Eindruck seyn und dieser war auf die bisherige Lebensweise und die Eigenthümlichkeit des Petrus gerade berechnet. Nachdem Christus seine Lehrvorträge in dem Schiffe des Petrus vollendet, fordert er ihn auf, das Netz zum Fang auszulassen. Obgleich derselbe während der ganzen vorhergehenden Nacht vergebens gearbeitet hatte, so ist er doch gleich bereit, dem Worte des Erlösers zu folgen, ein Beweis des schon zu ihm gefaßten Vertrauens, und da er nun, nach den mancherlei vorhergegangenen Eindrücken, welche er von dem Göttlichen in Christo empfangen, auf solche Weise durch das für ihn so glückliche Ergebniß überrascht wird, so überwältigt ihn das Gefühl wie der Erhabenheit und Heiligkeit dessen, der vor ihm steht, so seiner eigenen Unwürdigkeit, er hält sich nicht für werth, in der Nähe der Heiligen zu seyn, Christus benutzt diese in ihm hervorgebrachte Stimmung, ihn von nun an ganz an sich zu ziehen, und er macht den sinnlichen Erfolg der Arbeit, durch den Petrus so eben überrascht worden, zum Sinnbilde eines in der Zukunft durch ihn zu bewürkenden geistigen Erfolgs.

Von jener eigenthümlichen Gemüthsart des Petrus finden wir denn auch in dem Verhältnisse, das sich zwischen ihm, den übrigen Jüngern und Christus bildete, manche Spur. Als Viele von denjenigen, welche durch den Eindruck der Wunder Christi sich eine Zeit lang ihm anzuschließen bewogen worden, doch, weil ihnen die tiefere Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit fehlte, ihn wieder verließen und Christus zu den zwölf Jüngern, die ihm immer treu gefolgt waren, sprach: „wollt nicht auch ihr hinweggehen?" zeugte Petrus von dem, was Alle bewegte, von dem göttlichen Eindrucke, den Christi Worte auf sein Inneres gemacht hatten, wie tief er es fühlte, — mehr als er es noch klar erkennen

1) Vergl. Leben Jesu S. 486.

konnte, — daß göttliches Leben von seinen Reden ausgehe, diejenigen, die seine Worte aufnähmen, eines göttlichen, seligen, für die Ewigkeit dauernden Lebens theilhaft würden. „Zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir glauben es, wir erkennen es, daß du der von Gott für den Messiasberuf Geweihte bist.“ Die Ueberzeugung davon, daß Jesus der Messias sey, welche Petrus hier bezeichnet, war ohne Zweifel von anderer Art, als diejenige, welche nur aus dem Anblicke der von ihm verrichteten Wunder hervorging. Es war eine in der religiös-sittlichen Natur tiefer begründete Ueberzeugung, welche von der inneren Erfahrung des Göttlichen in dem Umgange mit dem Erlöser herrührte. So erkannte auch Christus, daß, als Petrus zu ihm sprach: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes,“ Matth. 16, 16, wie diese Ueberzeugung bei ihm aus einem von dem Geiste Gottes berührten Gemüthe kam, er hier nicht nach menschlichem Meinen, sondern aus der Zuversicht göttlicher Anregung sprach, daß ihm dies nicht Fleisch und Blut, sondern der himmlische Vater geoffenbart hatte. Und weil diese in der Tiefe des Gemüths begründete Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sey, die Grundlage ist, auf welcher das Gottesreich ruht, so nannte ihn daher Christus in dieser Beziehung den Felsenmann und den Felsen, auf welchem er die für die Ewigkeit bestehende Kirche erbauen werde. Was sich allerdings auf den Petrus persönlich bezieht, aber eben nur mit Rücksicht auf den von ihm bezeugten Glauben, welcher die Grundlage des Gottesreiches bildet. So geschah es aber auch, daß, als Christus den Jüngern sein bevorstehendes Leiden verkündete, Petrus das Gefühl, welches wohl Alle empfanden, aber auszusprechen sich scheuten, allein augenblicklich, wie es in seinem Herzen aufwallte, auszusprechen gedrungen wurde. „Gott verhüte, o Herr, daß dich Solches treffen sollte!“ So sehr auch das Gefühl der Liebe zu Dem, welcher das Feuer der Liebe im Herzen zu entzünden am meisten geeignet war, in natürlich menschlicher Form sich hier aussprach, so hätte doch Petrus

mit dieser Richtung des Gemüths der Sache Gottes, welche das Opfer der Selbstverleugnung auch in Beziehung auf das, was dem Herzen das Theuerste ist, verlangt, nicht zum Werkzeuge dienen können, und der Herr sprach daher zu ihm die nachdrücklich strafenden Worte, daß er in dieser Gesinnung, die menschliche Person höher achtend als die Sache Gottes, in seiner Gemeinschaft nicht bleiben könne, daß er durch diese Gesinnung ihm zum Versucher werde. Matth. 16. Dieselbe Gemüthsart des von dem schnell aufwallenden Gefühl fortgerissenen und auf den lebendigen Eindruck des Augenblicks zu viel vertrauenden Petrus erkennen wir, wenn er als der Herr ihnen verkündete, daß sie in der Nacht seines Leidens Alle an ihm irre werden und Alle ihn verlassen würden, sogleich ausrief: „Auch wenn Alle dich verlassen werden, werde ich dich nicht verlassen, mein Leben werde ich hingeben für dich.“ Welches übereilte Selbstvertrauen nach der Vorherverkündigung des Herrn bald auf eine für ihn so schmerzliche Weise zu Schanden gemacht wurde. Doch diente dieser Fehltritt ohne Zweifel dazu, ihn in der Selbsterkenntniß, welche die Bedingung des rechten Glaubens an den Erlöser und der rechten Erkenntniß von ihm ist, und dadurch in der ganzen christlichen Lebensentwickelung desto mehr zu fördern. Und der Herr verzieh ihm seine Sünde, er erinnerte ihn daran auf die zarteste und doch das Herz tief erschütternde Weise durch die dreimalige Frage: „liebst du mich [1])?“ und er verlangte von ihm die Bewährung seiner Liebe in der treuen Erfüllung seines apostolischen Berufs, dem Hüten seiner Schafe [2]).

---

1) Wir gehen hier von der Ueberzeugung aus, daß das ein und zwanzigste Kapitel des johanneischen Evangeliums, wenn gleich nicht von ihm selbst herrührend, doch glaubwürdige Ueberlieferung enthält.

2) Es ist freilich möglich, daß sich diese Worte persönlich auf den Petrus bezogen, darauf, daß Petrus besonders für's Erste der Gemeindeleitung vorstehen sollte, wie er es ja zuerst war, der im Namen Aller das Wort führte, der die Berathung der gemeinsamen Angelegenheiten leitete, — und auch wenn man die Worte so auffaßt, wird dadurch dem

Es ist die durch das göttliche Leben verklärte Eigenthümlichkeit des Petrus, mit der wir ihn als Organ des heiligen Geistes im Dienste des Gottesreiches würken sehen. Wir haben schon in dem ersten Bande nachgewiesen, welchen bedeutenden Platz er in dieser Hinsicht für den ersten Entwickelungsgang desselben bis zum Auftreten des Apostels Paulus, und nachher als Vermittelungspunkt zwischen dem Würkungskreise desselben unter den Heiden und dem Würkungskreise der älteren Apostel unter den Juden einnahm. Wenn auch seine noch nicht ganz von dem Göttlichen durchdrungene Natur mit ihren eigenthümlichen Gebrechen sich in seine Würksamkeit hin und wieder trübend mit einmischen konnte, so war doch die Macht des göttlichen Lebensprincips in ihm, seine Liebe und Treue gegen den Herrn zu groß, als daß jene Einmischung nicht hätte zurückgedrängt werden müssen, wo wesentliche Interessen des Gottesreiches dadurch gefährdet werden konnten. So zeigte sich zwar jener Einfluß in augenblicklicher Einwürkung, bei jenem Vorfalle zu Antiochia, s. Bd. I., S. 289 ff.; aber die nachfolgende Geschichte lehrt, daß, wenn gleich Petrus durch die Macht des augenblicklichen Eindrucks zu einem Verfahren fortgerissen werden konnte, welches allerdings eine thatsächliche Ver-

---

Petrus keineswegs ein eigenthümlicher apostolischer Primat übertragen, sondern es wird ihm nur in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse der Standpunkt anvertraut, welchen er durch das ihm seiner Eigenthümlichkeit nach besonders zukommende χάρισμα κυβερνήσεως vor Allen einzunehmen geeignet war. Aber es können jene Worte auch recht gut allgemein Bezeichnung des Berufs der Verkündigung des Evangeliums überhaupt seyn, — was durch die Vergleichung mit der Parabel im zehnten Kapitel des johanneischen Evangeliums besonders wahrscheinlich wird — und in diesem Falle würden die Worte nichts auf den Petrus persönlich vor andern Aposteln sich Beziehendes enthalten. Immer erscheint Petrus als der durch seine Eigenthümlichkeit zum Repräsentanten der Jüngergemeinschaft besonders Bestimmte, der daher, was Alle tief fühlten, aussprach und an den Christus deswegen besonders solche Worte richtete, welche ihrem Inhalte nach sich auf alle ächte Jünger überhaupt bezogen.

leugnung der von ihm früher ausgesprochenen Grundsätze enthielt, er doch keineswegs dazu verleitet werden konnte, diesen Grundsätzen in seinem Lehramte auf bleibende Weise abtrünnig zu werden und so einen dauernden Gegensatz gegen Paulus zu begründen. Vielmehr muß er dessen Zurechtweisung willig aufgenommen haben, da er durch das Band der apostolischen Gemeinschaft fernerhin mit ihm verbunden blieb [1]).

1) Wir können keineswegs einstimmen in die von einem ausgezeichneten jungen Theologen, Herrn Repetenten Elwert (jetzt Professor in Zürich), in seiner scharfsinnigen Abhandlung über die Lehre von der Inspiration, in der schätzbaren Zeitschrift „Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs," Bd. III., Heft II., S. 72 ausgesprochene Behauptung, daß die alte Unterscheidung zur Sicherung des Inspirationsbegriffes zwischen vitium conversationis und error doctrinae durchaus unhaltbar sey, und also auch die Möglichkeit der Einmischung von Lehrirrthümern bei den Aposteln zugegeben werden müsse. Es läßt sich allerdings wohl nachweisen, daß der error conversationis hier keinen error doctrinae nach sich ziehen mußte. Wenn Petrus vermöge einer augenblicklichen Uebereilung oder Schwäche durch Rücksicht auf die jüdischen Glaubensgenossen sich verleiten ließ, auf eine Weise zu handeln, welche vielmehr fremden Vorurtheilen als seinen eigenen besseren Einsichten entsprach, so berechtigt uns eine solche augenblickliche praktische Verirrung desselben keineswegs zu dem Schlusse, daß sein christliches Wahrheitsbewußtseyn selbst dadurch verdunkelt worden und er jene richtigere Einsicht dadurch verloren hätte. Höchstens könnte nur daraus folgen, daß er in diesem Augenblicke, von dem sinnlichen Eindrucke überwältigt, sich selbst nicht klar machte, nach welchen Grundsätzen er handelte. Hätte er nun freilich diesen augenblicklichen Fehltritt der Menschenfurcht nicht bereut, hätte er sich in dieser sittlichen Verschuldung verhärtet, so hätte allerdings eine dauernde Verdunkelung des christlichen Bewußtseyns selbst daraus hervorgehen müssen und es würde sich, wie die Geschichte von manchen ähnlichen Fällen des Rückschrittes der religiösen Erkenntniß Beispiele giebt, aus der praktischen Verleugnung der Wahrheit eine theoretische entwickelt haben; aber dazu konnte es nicht kommen bei dem Manne, bei welchem der Geist Christi so großes Uebergewicht über das selbstsüchtige Princip erlangt hatte. Und so läßt es sich auch nicht denken, daß Petrus sich sollte haben bewegen lassen, die Handlungsweise, zu der er sich durch die Macht des Augenblicks fortreißen ließ, in seinem Lehramte selbst grundsätzlich festzustellen, in solchem Maaße das christliche Wahrheitsbewußtseyn in sich zu unterdrücken.

Aus dem feurigen Eifer des Petrus und aus dem, was wir von seiner erfolgreichen Thätigkeit für die Ausbreitung des Reiches Gottes bis zur Bekehrung des Cornelius wissen, aus allem Diesem läßt sich schon schließen, daß er in dem Zeitraume seines Lebens, über den es uns an Nachrichten fehlt, seinen Würkungskreis für die Verkündigung des Evangeliums weiter ausdehnte. Da die Apostelgeschichte bei der Erzählung der Verhandlungen zu Jerusalem späterhin seiner gar nicht mehr erwähnt, so spricht dies auch dafür, daß ihn sein späterer Würkungskreis von dort abgerufen hatte [1]). Nach einer alten Ueberlieferung [2]) soll Petrus den in Pontus, Galatien, Kappadocien, Kleinasien und Bithynien zerstreuten Juden das Evangelium verkündigt haben. Aber diese Nachricht ist höchst wahrscheinlich nur durch einen falschen Schluß aus der Ueberschrift seines ersten Briefes [3]) entstanden. Dieser Brief des Petrus läßt uns vielmehr voraussetzen, daß derselbe im parthischen Reiche seinen Würkungskreis hatte; denn da er von seiner Frau in Babylon [4]) grüßt, so berechtigt dies natürlich zu dem Schlusse, daß er selbst in der Nähe dieser Stadt sich befand. Auch ist an und für sich keineswegs unwahrscheinlich, daß Petrus, dessen Würkungskreis sich besonders auf Abkömmlinge der Juden bezog, nach dem parthischen Reiche, wo viele Juden zerstreut waren, sich begab, und was wir von der frühen Verbreitung

1) Auch Paulus 1. Korinth. 9, 5 weiset auf die Reisen des Apostels hin, und was er davon sagt, daß Petrus seine Frau auf diesen Reisen mit sich führte, stimmt mit 1 Petr. 5, 13 gut überein.

2) Bei Origenes T. III. in Genes. Euseb. III., 1.

3) Wie auch der Ausdruck des Origenes sehr schwankend ist: κεκηρυχέναι ἔοικεν.

4) Unnatürlicherweise hat man hier an das unbedeutende Städtchen Babylon in Egypten gedacht, ein φρούριον ἐρημόν zu dieser Zeit, s. Strabo l. XVII. c. 1., obgleich sich das Städtchen noch bis in das fünfte Jahrhundert erhielt, s. hist. Lausiac. c. 25. Durchaus willkührlich ist auch die Annahme der Alten, daß unter diesem Namen Rom zu verstehen sey und es steht nichts der Annahme entgegen, daß von dem ungeheuren Babylon damals noch ein bewohnbarer Ueberrest geblieben war.

des Christenthums in diesen Gegenden wissen, dient zur Bestätigung. Allerdings wird dadurch, daß Petrus späterhin in den Gegenden des parthischen Reiches seinen Würkungskreis hatte, nicht ausgeschlossen, daß er früher in Kleinasien gewürkt hatte. Aber wenigstens steht doch dieser Annahme entgegen, daß wir in den paulinischen Briefen, in welchen wohl Veranlassung gegeben war, ein solches Verhältniß zu berühren, von einem Aufenthalte des Petrus in dem Würkungskreise des Paulus keine Spur finden, was wir freilich noch nicht als entscheidenden Beweis dagegen anführen können. Aber größeres Gewicht müssen wir darauf legen, daß in dem erwähnten Briefe des Petrus gar keine Beziehung auf eine frühere Anwesenheit desselben unter den Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, vorkommt, obgleich der Zweck des Briefes ihn besonders auffordern mußte, sie an das aus seinem Munde selbst Vernommene zu erinnern.

Nachdem also Petrus seinen Würkungskreis unter den Juden des parthischen Reiches gefunden, schrieb er an die von Paulus und dessen Schülern gegründeten Gemeinden in Asien den Brief, welcher das einzige uns erhaltene Denkmal von seiner späteren Würksamkeit ist. Alle Merkmale stimmen darin überein, diesen Brief in den letzten Abschnitt des apostolischen Zeitalters, die Zeit nach der ersten Gefangenschaft des Paulus zu setzen. Wir finden in der Umgebung des Petrus den Silvanus, den alten Gefährten des Paulus in seiner Würksamkeit; dies stimmt damit zusammen, daß jener seit der letzten Reise desselben nach Jerusalem nicht mehr als dessen Begleiter erscheint. Die christlichen Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, erscheinen uns solchen Verfolgungen ausgesetzt, wie erst seit diesem Zeitpunkte entstanden waren. Die Christen wurden als Christen verfolgt und nach jenen Volksgerüchten, welche Nero benutzt hatte, als Verbrecher (κακοποιοι, malefici) angesehen und behandelt. Durch die Art, wie sie in ihrem ernstern, strengern Lebenswandel sich kenntlich machten, wie sie von den heidnischen Schauspielen und andern ausschwei-

fenden Lustbarkeiten sich zurückgezogen, gaben sie sich, wie in späterer Zeit, der gehässigen Aufmerksamkeit der heidnischen Menge Preis. 4, 4. 5. Und wenn wir an den Zustand denken, in welchem jene Gemeinden sich während der ersten Gefangenschaft des Paulus befanden, so erklärt sich auch daraus der Zweck dieses Briefes am besten. Wie diese Gemeinden mit den aufkeimenden Verfolgungen von außen zu kämpfen hatten, so wurden sie im Innern durch jene häretischen Richtungen, von denen wir im ersten Bande gesprochen haben, beunruhigt. Da nun die Verbreiter derselben den Paulus einer Verfälschung der ursprünglichen christlichen Lehre beschuldigten, und da sie sich in Hinsicht der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auf das Ansehn der älteren Apostel beriefen, so benutzte Petrus eine sich ihm darbietende Gelegenheit zur Mittheilung an jene Gemeinden, um sie in der Ueberzeugung, daß die durch Paulus und dessen Schüler und Gefährten, zu welchen ja auch Silvanus gehört hatte, ihnen verkündigte Lehre die ächt christliche sey, zu bevestigen. Diese Gemeinden bestanden größtentheils aus ehemaligen Heiden, solche setzt er daher an mehreren Stellen besonders als seine Leser voraus 2, 10 —4, 3. Die Ueberschrift des Briefes streitet damit nicht, denn wie Petrus durch seine Bildung und seinen eigenthümlichen Würkungskreis gewohnt war, in alttestamentlichen Bildern und Vergleichungen den christlichen Inhalt zu entwickeln, so übertrug er daher auch den Namen der διασπορὰ auf die unter den Heiden zerstreute wahre Gottesgemeinde.

In Beziehung auf die bemerkten inneren und äußeren Verhältnisse der Gemeinden ist der Zweck dieses paränetischen Schreibens ein doppelter, theils das Bewußtseyn vester in ihnen zu begründen, daß in dem Glauben an den Erlöser, der ihnen verkündigt worden und den sie in ihre Gemüther aufgenommen hätten, die Quelle aller Seligkeit und die Grundlage des ewigen Gottesreiches enthalten sey, daß die ihnen als Wort Gottes verkündigte Lehre das ewige, unwandelbare Wort Gottes sey, daher sie dazu anzutreiben,

daß sie mit kindlicher Unbefangenheit die reine, einfache, von Anfang an ihnen vorgetragene Lehre des Evangeliums, immer mehr sich aneignen möchten, um dadurch zur christlichen Reife immer mehr sich auszubilden, theils sie zu einer in diesem Glauben zu bewährenden Standhaftigkeit unter allen Verfolgungen und zu einem demselben entsprechenden Lebenswandel, durch den sie mitten in der verderbten Heidenwelt hervorleuchten und die falschen Anklagen gegen das Christenthum und die Christen widerlegen sollten, zu ermahnen.

Beide Zwecke bezeichnet der Apostel selbst am Schlusse des Briefes, wenn er sagt 5, 12: „Der treue Bruder Silvanus überbringt euch diesen im Verhältniß zu dem, was ich euch gern sagen wollte, nur kurzen Brief, den ich euch geschrieben habe zu eurer Ermunterung und um zu bezeugen, daß es die wahrhafte Gnade Gottes [1]) ist, in deren vestem Besitze ihr durch den Glauben steht [2])." Die anspruchslose

---

1) Gnade, Gnade der Erlösung, Bezeichnung des ganzen Inhaltes des Evangeliums.

2) Allerdings können die Worte so verstanden werden, daß Silvanus der Schreiber des Briefes war, den Petrus, sey es auf Aramäisch oder Griechisch, diktirte; aber dann würde doch wahrscheinlich ein Gruß des Silvanus mit hinzugesetzt worden seyn, zumal da Silvanus diesen Gemeinden so genau bekannt seyn mußte. Die Möglichkeit der Auffassung, welcher ich gefolgt bin, erhellt aus dem Sprachgebrauche, der durch die Unterschriften der pauliniſchen Briefe belegt wird, und der Gebrauch des Aorist ἔγραψα kann dem Briefstyl der Alten zufolge nichts dagegen beweisen. Nach dieser Erklärung giebt sich nun auch die Absicht des hinzugesetzten Lobes „der treue Bruder" zu erkennen. Die Worte ὡς λογίζομαι können wohl zum Vorhergehenden gezogen werden, denn dies Wort wird auch von Paulus Röm. 8, 18, Röm. 3, 28, 2 Kor. 11, 5 als Bezeichnung einer subjektiven Ueberzeugung gebraucht, ohne daß der Nebenbegriff eines unsichern Dafürhaltens dabei vorhanden ist. Auch Petrus wollte hier das Subjektive seines Urtheils bezeichnen, denn es war ja gerade die besondere Autorität des Petrus, auf welche sich manche Gegner der pauliniſchen Schule beriefen. Bezieht man aber das Wort λογίζομαι zu dem Nachfolgenden, so ist es gleichfalls Bezeichnung des subjektiven Urtheils oder Gefühls. Dem Petrus war das, was er schrieb,

Weise, wie der Verfasser dieses Briefes sich nur als den Zeugen der Leiden Christi bezeichnet, wie er den Presbyteren der Gemeinden, an welche derselbe gerichtet ist, als Einen aus ihrer Mitte, Einen aus der Mitte der christlichen Gemeindevorsteher sich darstellt, trägt das Gepräge des Apostolischen.

Solche Merkmale ächt apostolischen Ursprungs und Charakters enthält aber der unter dem Namen des Petrus vorhandene zweite Brief keineswegs, vielmehr finden sich in demselben manche Spuren entgegengesetzter Art, manche Merkmale des Apokryphischen, wie er auch durch äußerliche Zeugnisse wenig beglaubigt ist, weshalb wir ihn als Quelle für die Lebensgeschichte des Apostels nicht benutzen können [1]).

---

im Verhältnisse zu dem, was er der Gemeinde zu sagen auf dem Herzen hatte, nur wenig. Doch hätte er das sagen wollen, so würde er wohl eher gesagt haben ὀλίγων, ὡς λογίζομαι.

1) Die vornehmsten Merkmale der Unächtheit dieses Briefes sind die Verschiedenheit des ganzen Charakters und Styls in Vergleichung mit dem ersten Briefe; die Art, wie der Brief des Judas hier benutzt, theils abgeschrieben, theils nachgebildet worden. Der Verfasser setzt voraus, daß er an dieselben Gemeinden schreibe, an welche der erste Brief des Petrus gerichtet ist und doch streitet damit, was er von seinem Verhältnisse zu den Lesern sagt, denn diese müßten nach dem zweiten Briefe Solche gewesen seyn, welche von dem Apostel Petrus persönlich unterrichtet worden und mit denen er in enger persönlicher Verbindung stand, in welchem Verhältnisse doch die Gemeinden, an welche der erste Brief gerichtet ist, nicht zu ihm stehen konnten. Es zeigt sich eine gewisse den apokryphischen Schriftsteller verrathende Absichtlichkeit, mit der sich derselbe als den Apostel Petrus kenntlich zu machen sucht. 1, 14 die Anspielung auf die Worte Christi an Petrus, Joh. 21, 18, welche Worte aber auf eine unpassende Weise herbeigezogen und angewandt sind. Um sich als glaubwürdigen Zeugen von dem Leben Christi zu bezeichnen, beruft er sich auf die Erscheinungen bei der Verklärung Christi. Gewiß ist es aber nicht natürlich, anzunehmen, daß Einer der Apostel aus dem ganzen Leben Christi, von dem sie Zeugen gewesen waren, gerade diesen vereinzelten, mit dem, was Mittelpunkt und Zweck seiner Erscheinung war, minder wesentlich zusammenhangenden Zug so hervorgehoben haben sollte; die Apostel pflegen vielmehr als Zeugen des Leidens und der Auferstehung Christi sich zu beglaubigen. Auch die Bezeichnung des

Der seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts allgemein verbreiteten Sage zufolge, soll Petrus unter dem Kaiser Nero zu Rom als Märtyrer gestorben seyn. Die spätere Ueberlieferung [1]) erzählt, da Petrus zum Kreuzestode verurtheilt worden, habe er aus Demuth Bedenken getragen, in der Form des Todes dem Heiland ganz gleich zu kommen und deshalb habe er darum gebeten, daß man ihn mit herabgesenktem Haupte und in die Höhe gerichteten Füßen kreuzigen möge. Ein solcher Zug trägt nun an und für sich vielmehr das Gepräge späterer krankhafter Frömmigkeit als

---

Berges, auf welchem die Verklärung sich ereignete, als des heiligen Berges, verräth einen Späteren, da man an den üblicher Weise sogenannten heiligen Berg, den Zion, hier doch nicht denken kann. Zu dem Verdacht Erregenden gehört die Art, wie dieselben Irrlehrer, welche in dem Briefe des Judas als in der Gegenwart Vorhandene bezeichnet sind, hier mit prophetischer Warnung als Zukünftige dargestellt werden. Die Zweifel an der Wiederkunft Christi, dadurch veranlaßt, daß man in der ersten Zeit sie als eine in der nächsten Zukunft bevorstehende erwartet hatte und diese Erwartung nun getäuscht sah', diese Zweifel lassen auch eine spätere Zeit erkennen. Was von dem Ursprunge der Welt aus Wasser und dem bevorstehenden Untergange derselben durch Feuer gesagt wird, entspricht nicht der Einfalt und dem praktischen Geiste apostolischer Lehre, sondern giebt vielmehr einen späteren, manches Fremdartige mit dem religiösen Interesse vermischenden Geist zu erkennen. Die Art, wie die paulinischen Briefe citirt werden, bestätigt auch den Verdacht gegen die Aechtheit dieses Briefes. Eine Stelle aus Röm. 2, 4 wird 3, 15 so citirt, als wenn dieser Brief an dieselben Gemeinden gerichtet gewesen wäre. Es wird eine vorhandene Sammlung aller paulinischen Briefe angeführt, und vorausgesetzt, daß Paulus in allen ein Thema berühre, das doch keineswegs in allen vorkommt. Die Briefe Pauli als γραφαὶ angeführt, wie sich ein Apostel über die Briefe eines andern Apostels gewiß nicht ausgedrückt haben würde, wie dies Wort ja auch immer nur als Bezeichnung alttestamentlicher Schriften in den apostolischen Briefen vorkommt. Es ist dieser Brief wahrscheinlich von Solchen untergeschoben worden, welche gnostische Irrthümer und die auch von Gnostikern herrührende Annahme eines Widerspruches zwischen den Aposteln Petrus und Paulus mit der erborgten Autorität des ersteren bekämpfen wollten.

1) Die ersten Spuren bei Origenes Euseb. III., 1. Die ausführliche Erzählung bei Hieronymus de viris illustrib. I.

der einfachen apostolischen Demuth. Die Apostel finden ihre größte Freude und Erhebung darin, in Allem dem Herrn nachzufolgen. Auch scheint diese so ausgebildete Ueberlieferung dem Tertullian noch nicht bekannt gewesen zu seyn; denn obgleich seine eigenthümliche Gemüthsrichtung ihn wohl geneigt machen konnte, eine solche Sage aufzunehmen, so sagt er doch ausdrücklich [1]), daß Petrus auf dieselbe Weise wie Christus gelitten [2]).

Was nun überhaupt die Ueberlieferung betrifft, nach welcher Petrus zuletzt nach Rom sich begeben haben und dort den Märtyrertod gestorben seyn soll, so stimmt diese freilich nicht gut zusammen mit dem, was wir über dessen Aufenthalt im parthischen Reiche bemerkt haben, denn da dieser in die Zeit nach der neronischen Verfolgung gesetzt werden und da der Märtyrertod des Petrus den alten Nachrichten zufolge in gleicher Zeit mit dem Märtyrertode des Paulus erfolgt seyn müßte, so müßte Petrus in kurzer Zeit seinen Würkungskreis nach der entgegengesetzten Weltgegend verpflanzt haben. Und es erscheint auffallend, daß er den Würkungskreis in einer Gegend, wo für die Ausbreitung des Christenthums noch so viel zu thun war, sollte verlassen und sich nach einer andern fernen Gegend begeben haben, wo Paulus und seine Schüler schon einen guten Grund gelegt hatten und wo sie auf diesem schon gelegten Grunde weiter zu bauen fortfuhren. Aber freilich kann dies, da so manche uns unbekannte Umstände unterdessen zusammen würken konnten, ein solches Ergebniß herbeizuführen, bei unserer lückenhaften Kenntniß der Kirchengeschichte jener Zeit, noch nicht als entscheidender Beweis gegen die Wahrheit jener Ueberlieferung gelten, wenn dieselbe sonst hinreichend beglaubigt ist. Wir können uns leicht ein besonderes Interesse denken, welches den Petrus bewog, seinen Würkungskreis nach Rom zu verlegen, dasselbe Interesse, welches ihn jenen

1) De praescript. 36.
2) Ubi Petrus passioni dominicae adaequatur.

ersten Brief schreiben ließ, um jene Spaltung zwischen Petrinern und Paulinern, welche von manchen Seiten angeregt wurde, beseitigen zu helfen. In dem Gegensatze zwischen dem heidnisch-christlichen und dem judaistischen Elemente in der römischen Gemeinde konnte diese Spaltung besonders einen Anschließungspunkt finden und die Bewegungen in der Gemeinde der Welthauptstadt konnten für die ganze Kirche einflußreich werden, daher konnte dies dem Petrus wichtig genug seyn, um ihn zu einer Reise nach Rom zu veranlassen. Nur Dieses bedarf also der Untersuchung, ob die Ueberlieferung hinreichend verbürgt ist durch glaubwürdige Zeugnisse.

Als der erste Zeuge von dem Märtyrertode des Petrus erscheint der römische Bischof Clemens. Wenn dieser ausdrücklich erwähnte, daß Petrus zu Rom Märtyrer geworden, so wäre dieses ein unumstößliches Zeugniß und es bedürfte keiner weiteren Untersuchung. Aber eine solche Ortsbestimmung fehlt hier. Indeß kann nicht geschlossen werden, daß Clemens den Ort, an welchem Petrus den Märtyrertod gestorben, nicht zu nennen wußte, denn es bedurfte keiner solchen Ortsbestimmung für seine Leser, wenn er von einer Thatsache schrieb, welche er als eine allgemein bekannte voraussetzen konnte. Man kann auch nicht behaupten, daß er, wenn er an dem Orte schrieb, wo Petrus sein Blut als Glaubenszeuge vergossen hatte, in diesem Zusammenhange, wo er nur Beispiele der Standhaftigkeit verfolgter Glaubenshelden zusammenstellte, sich gedrungen fühlen mußte, die Stätte seines Leidens ausdrücklich zu bezeichnen. Selbst bei der Erwähnung des Paulus findet sich ja kein solches Merkmal, wie „hier vor unsern Augen," „in der Stadt, aus der ich an euch schreibe." Es kann auffallen, daß Clemens überhaupt von dem Petrus so spricht, wie Einer, der nichts Bestimmteres zu sagen hatte [1]), da

1) οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας.

er hingegen von Paulus so viel Bestimmtes sagte. Dies könnte zu dem Schlusse berechtigen, daß er von dem Schicksale des Petrus würklich nichts Bestimmtes wußte, und daraus würde sich wieder folgern lassen, daß der Würkungskreis des Petrus bis zu dessen Märtyrertode immer fern von Rom geblieben war [1]). Indessen kann man dagegen doch sagen, daß Clemens als Schüler des Paulus mehr Bestimmtes von diesem zu sagen veranlaßt wurde, und wenn auch Petrus in Rom das Ende seiner Würksamkeit gefunden, so folgt daraus noch nicht, daß Clemens von seinen früheren Kämpfen viel zu sagen wissen mußte [2]). Der Erste, welcher mit Bestimmtheit den Märtyrertod des Petrus in Rom bezeichnet, ist der Bischof Dionysius von Korinth, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schrieb. Derselbe nennt in seinem Briefe an die Gemeinde zu Rom [3]) diese und die korinthische die gemeinsame Pflanzung des Petrus und des Paulus. Beide hätten die korinthische Gemeinde gepflanzt und auf gleiche Weise daselbst gelehrt. Sie hätten auf gleiche Weise auch in Italien zugleich gelehrt und wären zu derselben Zeit den Märtyrertod gestorben. Hier finden wir also die bestimmte Nachricht von dem Märtyrertode des Petrus in Rom, welche aber freilich mit manchen Ungenauigkeiten verbunden ist. Allerdings sagt Dionysius nicht geradezu, daß Petrus und Paulus zugleich mit einander zu Korinth gelehrt hätten, was in Beziehung auf die Zeit vor der ersten römischen Gefangenschaft des Paulus

1) Denn das, was durch spätere Ueberlieferungen in Dichtungen, welche das Gepräge einer bestimmten Absichtlichkeit an sich tragen, wie den Clementinen, von der Verbindung zwischen dem Clemens und dem Petrus erzählt wird, kann ich nicht als geschichtlich beglaubigt gelten lassen.

2) Friedrich Spanheim und neulich Baur, s. die scharfsinnige und lehrreiche in dem ersten Bande schon angeführte Abhandlung in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1831, 4tes Heft, S. 151, haben aus der Art, wie sich Clemens hier ausdrückt, wohl zu viel beweisen wollen.

3) Euseb. II., 25.

gewiß nicht und in Beziehung auf die Zeit nach derselben schwerlich angenommen werden könnte. Aber ungenau ist es doch auf jeden Fall, daß er die korinthische Gemeinde die gemeinsame Pflanzung beider Apostel nennt. Denn vorausgesetzt, daß die Ueberlieferung von der Reise des Petrus nach Rom glaubwürdig ist, so konnte es doch erst nach der ersten Gefangenschaft des Paulus geschehen, daß ihn sein Weg nach Korinth führte und da konnte er zur Stiftung der schon längst gegründeten Gemeinde nichts beitragen. Es könnte vielleicht diese ganze Erzählung theils aus dem Mißverstande der Beziehungen auf den Apostel Petrus in dem ersten Korintherbriefe, theils aus dem Bestreben, den Ursprung jener ecclesia apostolica von den beiden angesehensten Aposteln abzuleiten, hervorgegangen seyn. Dasselbe gilt auch von der römischen Gemeinde. Und nach dem, was wir oben Bd. I., S. 471 bemerkten, kam Paulus von Spanien als Gefangener nach Rom und konnte daselbst nicht mit dem Petrus als Lehrer auftreten [1]). Aber diese Ungenauigkeit in der Darstellung älterer Ereignisse, wobei Dionysius mehr durch unbegründete Schlüsse als durch geschichtliche Ueberlieferungen sich bestimmen ließ, kann doch nicht dazu dienen, das Gewicht seiner Aussage über eine keineswegs genau damit zusammenhangende Thatsache, über welche er zu seiner Zeit leichter noch sichere Nachrichten haben konnte, zu entkräften. Wir haben keinen hinreichenden Grund, zu leugnen, daß Dionysius in dem, was er von dem Märtyrertode des Petrus zu Rom sagt, im Allgemeinen einer

1) Allerdings könnte man mit Dr. Schott in seiner Erörterung einiger chronologischer Punkte in der Lebensgeschichte des Paulus, Jena 1832, S. 131, jene Stelle des Dionysius so verstehen, daß diese Schwierigkeit wegfiele. Man könnte in den Worten „ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν“ das ὁμόσε so verstehen, daß nur die gleiche Verbreitung der Richtung ihres Würkens nach Italien hin dadurch bezeichnet würde; aber spricht nicht die Wiederholung des ὁμοίως, die Unterscheidung dieses Wortes von dem ὁμόσε und die Vergleichung mit dem κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν des Märtyrertodes Beider für eine andere Auffassung?

älteren, glaubwürdigen Ueberlieferung folgte, wenn er auch die Auffassung derselben durch die Umstände, mit denen er sie willkührlich in Verbindung setzte, verfälschte. Von dieser Zeit an erscheint nun diese Annahme als eine übereinstimmende Ueberlieferung des kirchlichen Alterthums. Man zeigte sogar die Gräber der beiden Apostel zu Rom vor, wie sich der römische Presbyter Kajus am Ende des zweiten Jahrhunderts darauf berief [1]); aber diese damals vorgezeigten Gräber enthalten noch keinen sichern Beweis. War einmal die Sage vorhanden, so konnte leicht durch dieselbe die Bezeichnung des Ortes, wo die beiden Apostel begraben seyen, hinzukommen. Auch bei dem Kajus findet sich dabei zugleich die falsche Angabe, daß beide Apostel jene Gemeinde gegründet hätten.

Diese Ueberlieferung würde an Gewicht dadurch gewinnen, daß der Ursprung derselben, wenn man sie nicht als geschichtliches Zeugniß gelten ließe, nicht leicht irgendwie erklärt werden könnte. Allerdings läßt sich dieselbe aus dem Streben das Ansehn der cathedra Petri in Rom dadurch zu begründen, durchaus nicht erklären, denn diese Ueberlieferung ist sicher älter als das Streben, der cathedra Petri in Rom eine entscheidende Lehrautorität zuzueignen und vielmehr setzt ein solches Streben, das schwerlich aus der Uebertragung des Ansehns der urbs auf die ecclesia urbis allein abzuleiten ist, diese Ueberlieferung schon voraus. Da die Anmaßungen der römischen Kirche auch nicht überall Anerkennung, sondern von vielen Seiten Widerspruch fanden, so würde sich nicht erklären lassen, wie es geschehen konnte, daß jene von Rom aus absichtlich verbreitete Ueberlieferung überall so gutwillig angenommen wurde. Aber wohl konnten manche andere Umstände zusammenkommen, jene Sage zu erzeugen und zu verbreiten. Weil Petrus in einer von dem Zusammenhange mit dem römischen Reiche damals so losgerissenen Gegend seinen Würkungskreis beschloß, so wurde

1) Euseb. II., 25.

man die Lücke sicherer Nachrichten desto mehr durch Sagen und Dichtungen auszufüllen veranlaßt. Die Gewohnheit, den Petrus als den Besieger des Simon Magus in dem Kampfe für den einfachen Offenbarungsglauben darzustellen, gab zu mancherlei Dichtungen über seine Reisen Veranlassung, wie jene Sage von seinem frühern Aufenthalte in Rom unter dem Kaiser Klaudius und seiner mit dem Simon dort gehaltenen Disputation sicher daraus hervorging. Ferner schien es angemessen, daß die Kirche der Welthauptstadt von den beiden angesehensten Aposteln, welche ja auch die korinthische Gemeinde gegründet haben sollten, zugleich gegründet und von ihnen mit ihrem Tode besiegelt worden sey, und es war willkommen, daß man die Vereinigung dieser beiden Apostel in der Kirche, auf welche, als die Kirche der Welthauptstadt, die Augen Aller gerichtet waren, den Versuchen der Judaisirenden wie der Gnostisirenden, einen schroffen Gegensatz zwischen beiden Aposteln geltend zu machen, entgegensetzen konnte. Wenn man sich, zumal nach der Verbreitung der Apokalypse, gewöhnt hatte, die Weltherrscherin Roma als Sitz der Herrschaft des das Reich Gottes bekämpfenden Heidenthums mit dem Namen Babylon zu bezeichnen, so bezog man natürlich diesen Namen in dem ersten Briefe des Petrus auf Rom und man fand hier eine Bestätigung für die Annahme von seiner Reise nach Rom. Die Verwechselung des Markus, der als Sohn des Petrus in diesem Briefe erwähnt wird [1]), mit dem andern als Gefährte des Paulus und Barnabas und Verfasser des Evangeliums bekannten Markus, gab die Ver-

1) Da wir bei dem Worte υἱὸς keine Bestimmung finden, welche zu der geistigen Deutung auffordert, da wir das Wort συνεκλεκτὴ natürlicher von der Frau des Petrus, als von der personificirten Gemeinde verstehen, zumal wir wissen, daß er verheirathet war und auf seinen Reisen von seiner Frau begleitet wurde, so können wir dies auf einen eigentlichen Sohn des Petrus beziehen. Die Ueberlieferung sagt ausdrücklich, daß Petrus Kinder hatte. Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο. Clemens Stromat. l. III., f. 448.

anlassung dazu, daß man diesen in ein ähnliches Verhältniß zu dem Apostel Petrus stellte, in welchem Lukas zum Paulus gestanden.

Wenn gleich nun auf diese Weise der Ursprung der Sage von der Reise des Apostels Petrus nach Rom und seinem dort erfolgten Märtyrertode sich einigermaßen erklären ließe, so steht doch immer das hohe Alter dieser Ueberlieferung, deren Spuren auf die Gränzen der apostolischen Zeit zurückgehen, als ein nicht unbedeutendes Gewicht dieser Annahme entgegen. Der Bischof Papias von Hierapolis [1]), der sich auf die mündliche Ueberlieferung eines dem apostolischen Zeitalter angehörenden Mannes, des Presbyters Johannes beruft, berichtet, das Evangelium des Markus [2]) sey von demselben, welcher den Petrus als Dollmetscher begleitete, aufgesetzt worden, um das, was er den Petrus in seinen Vorträgen erzählen gehört [3]) und was sich seinem Gedächtnisse eingeprägt hatte, durch die Schrift aufzubewahren. Es erhellt nun freilich, daß diese Erzählung, mag man sie auf das uns gebliebene Evangelium des Markus oder auf eine verlorene demselben zum Grunde liegende Urkunde evangelischer Geschichte beziehen, nicht in ihrem ganzen Umfange wahr seyn kann, denn wie läßt es sich denken, daß Markus, der Vetter des Barnabas, der auf jeden Fall jung nach Jerusalem gekommen war, in der Gemeinschaft mit den Aposteln dort gelebt hatte, seine evangelische Geschichtserzählung erst nach dem, was er in weit späteren Jahren beiläufig aus der mündlichen Verkündigung

1) S. Euseb. Kirchengesch. 3, 39.

2) Wenn auch die von Papias angegebenen Merkmale auf das Evangelium des Markus in der Form, in welcher dasselbe auf uns gekommen, nicht passen, so folgt doch daraus noch nicht, daß Papias eine andere Schrift dabei im Sinne hatte; denn bei einer solchen Bezeichnung der Beschaffenheit eines vorliegenden Buches hangt ja immer viel von dem subjektiven Urtheile ab und eine scharfe und genaue Beobachtungsgabe dürfen wir gewiß dem Papias nicht zutrauen.

3) S. oben Bd. I. S. 131.

des Petrus erfuhr, entworfen haben sollte? Verdächtig wird also dadurch diese Nachricht; aber darum kann doch etwas Wahres ihr zum Grunde liegen, dies, daß Markus den Apostel Petrus nach Rom begleitete, ihm daselbst als Dollmetscher diente für diejenigen, welchen nur die lateinische Sprache geläufig war. Es läßt sich doch immer schwer erklären, wie schon so frühzeitig eine solche, obgleich falsche Annahme hätte entstehen können, wenn nicht eine Ueberlieferung vorhanden gewesen wäre, daß Petrus seinen Würkungskreis im parthischen Reiche späterhin verlassen und nach Rom sich begeben habe, — zumal da, was Papias sagt, auf die Aussage eines Mannes aus dem apostolischen Zeitalter zurückführt. Wie Silvanus, der frühere Gefährte des Paulus, zu dem Petrus in das parthische Reich reisete, so kann auch Markus von Kleinasien, Coloss. 4, 10, sich dahin begeben haben, und mit ihm nach Rom gereiset seyn, wenn es auch nicht jener Markus ist, welchen Petrus in seinem ersten Briefe erwähnt. — Es war eine alte Ueberlieferung, welche uns Clemens von Alexandria aufbewahrt hat, daß, als Petrus seine Frau zum Märtyrertode führen sah, er ihr freudig, sie mit dem Namen nennend, zugerufen habe: „O du, gedenke des Herrn [1])!“ Eine so einfache

1) Clemens Alex. Strom. l. VII., f. 736: φασὶ γ' οὖν τὸν μακάριον Πέτρον, θεασάμενον τὴν αὐτοῦ γυναῖκα ἀγομένην τὴν ἐπὶ θάνατον, ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν [καὶ τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς]· ἐπιφωνῆσαι δὲ εὖ μάλα προστρεπτικῶς τε καὶ παρακλητικῶς ἐξ ὀνόματος προσειπόντα· μενῆσθω αὐτῇ τοῦ κυρίου. Die von mir eingeklammerten Worte sind in dieser Stellung schwierig, sey es, daß man sie so versteht, die Frau sey, ehe sie zum Tode geführt worden, noch einmal nach Hause gekommen und da habe ihr Petrus jene Worte zugerufen oder wohl natürlicher, daß sie ihm doch vom Tode gerettet nachher wiedergegeben worden. Doch alles dies hat in diesem Zusammenhange große Schwierigkeiten und man muß wohl eher die Worte von der Rückkehr in die himmlische Heimath verstehen, wenn anders die Lesart unverfälscht und nicht, was ich doch nicht zu behaupten wage, statt οἶκον οὐρανὸν zu lesen ist.

Ueberlieferung haben wir gewiß keinen Grund für verdächtig zu halten. Daß aber solche einzelne Züge aus dem Leben des Petrus durch die Ueberlieferung verbreitet waren, stimmt auch dazu, daß er seine letzten Jahre nicht in dem parthischen Reiche zubrachte, zwischen welchem und dem römischen weniger Verkehr war. Bei dem damaligen Zustande des parthischen Reiches, in Beziehung auf die Mischung einheimischer und fremder Religionen, konnte hier die Veranlassung zu dem Märtyrertode einer Christin schwerlich sich finden. Auch dies weiset am natürlichsten auf die Nachwürkungen der neronischen Verfolgung in Rom hin.

Fünfter Abschnitt.

Der Apostel Johannes und seine Würksamkeit als Schlußpunkt des apostolischen Zeitalters.

Die Gränze des apostolischen Zeitalters bildet der Würkungskreis des Apostels Johannes. Er war der Sohn des Zibdai, eines wahrscheinlich nicht unbegüterten Fischers [1]) in dem Flecken Bethsaida oder Kapernaum am westlichen Ufer des See's Genezareth in Galiläa. Wie so viele Männer in allen Jahrhunderten, welche der Kirche zum großen Segen wurden, der ersten Anregung des Gemüths zur Frömmigkeit und der ersten Einstreuung des Samens der Religion durch den Einfluß frommer Mütter viel verdankten, so scheint dies auch bei dem Johannes gewesen zu seyn. Die Art, wie seine Mutter Salome [2]) sich an den Verein, der sich

1) Wie aus Mark. 1, 20 zu schließen.

2) Vergl. Mark. 15, 40; 16, 1 und Matth. 27, 56. Wenn eine vom Lic. Wieseler in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1840, III. Heft, S. 648, mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit vorgetragene und auf jeden Fall der Prüfung würdige Meinung genug begründet wäre, würde erhellen, daß Salome und Johannes schon durch die Bande der Blutsverwandtschaft in engere Beziehung zu Christus gesetzt waren. Joh. 19, 25 sollen nämlich nicht, wie man bisher annahm, drei, sondern vier Frauen bezeichnet seyn, die Maria, Frau des Klopas soll nicht mit der Schwester der Mutter Jesu identisch, sondern eine von derselben verschiedene Person seyn. Daraus würde also folgen, daß wir den Namen der hier ungenannt gebliebenen Schwester der Mutter Jesu erst zu suchen hätten. Und da nun Matth. 27, 56, Mark. 15, 40, außer der Maria von Magdala und der Maria, Mutter des Jakobus und Joses = Frau des Klopas, auch die Salome oder die Mutter der Söhne des Zebedäus als gegenwärtig bei der Kreuzigung Christi genannt wird; so würde erhellen, daß jene von dem Johannes ungenannte Schwester der Maria, Mutter Jesu,

um den Heiland bildete, anschloß, läßt einen vorherrschenden frommen Sinn bei ihr vermuthen und die Bitte, welche sie Matth. 20, 20 an den Erlöser that, läßt darauf schließen, daß sie von der Erwartung der bevorstehenden Erscheinung des Messiasreiches, welche durch die Verkündigungen der Propheten und die Noth der Zeit in allen frömmeren Seelen des Volkes so lebendig angeregt worden, besonders ergriffen war, und demnach kann man denken, wie sehr sie darauf einwürkte, auch das Gemüth ihres Sohnes für diese Erwartung zu entflammen. Diese Richtung des Gemüths trieb den Jüngling, dem Täufer Johannes sich anzuschließen. Die Hinweisung desselben Joh. 1, 37 führte ihn zuerst dem Er-

keine andere als die Salome, dessen eigene Mutter gewesen sey. So würde das Auffallende, daß die beiden Schwestern denselben Namen geführt haben sollten, hinschwinden. So würde es sich ergeben, daß in der That Jakobus, Sohn des Alphäus oder Klopas, kein Schwestersohn der Maria, Mutter Jesu, kein Vetter desselben war und es würde dies einen neuen sichern Beweis für unsere Annahme, daß der Jakobus, Bruder des Herrn, nicht eine Person mit dem Apostel war, enthalten. Aber die Art, wie Joh. 19, 25 die Maria, Frau des Klopas, allein ohne Bindungspartikel angeführt wird, scheint mir dafür zu sprechen, daß diese Worte nur eine Apposition zur Bezeichnung der ungenannten Schwester der Mutter Jesu enthalten sollen. Wäre die Schwester der Mutter Jesu eine ihrem Namen nach in der Umgebung, in welcher Johannes sein Evangelium schrieb, damals allgemein bekannte Person gewesen; so würde ich mir noch leichter denken können, daß er durch jene Stellung der Worte eine solche Zweideutigkeit veranlassen konnte, aber ich glaube nicht, daß man jenes vorauszusetzen berechtigt ist. Und wäre es wohl von dem Johannes nicht zu erwarten, daß, wenn er auch die Schwester der Mutter Jesu nicht namentlich bezeichnet hätte, er sie doch als die Mutter des Jüngers, den Jesus liebte, näher bezeichnet haben würde? Auch ist es mir, da das verwandtschaftliche Verhältniß des Johannes zu Jesu zur Erklärung der frühen und eigenthümlichen Verbindung, in welche derselbe mit Christus eintrat, so wichtig wäre, nicht wahrscheinlich, daß keine Spur desselben in den Ueberlieferungen unserer Evangelien hätte vorkommen sollen, wo es so manche Veranlassung gab, desselben zu erwähnen. Der Ursprung der späteren Nachrichten von einer solchen leiblichen Verwandtschaft zwischen dem Apostel Johannes und Christus ließe sich auch ohne Voraussetzung einer geschichtlichen Grundlage leicht erklären.

löser zu. Er war mehrere [1]) Stunden bei diesem, aber Christus wollte ihn noch nicht für immer an sich fesseln. Er ließ ihn jetzt noch wieder zu seinem Geschäfte zurückkehren. Er zog ihn, wie den Petrus, stufenweise in die engere Gemeinschaft mit sich hinein, auch hier war seine Einwürkung darauf angelegt, daß aus ihm selbst zuerst die Sehnsucht nach jener engeren Verbindung sich entwickeln sollte. Und wie er wohl schon länger sich danach gesehnt, in der Nähe Dessen, der mit so großer Macht auf sein Inneres eingewürkt hatte, immer zu verharren, so war er daher, als der Ruf an ihn erging, Matth. 4, 22, gleich bereit, Alles zu verlassen und überall ihm nachzufolgen. Was den Johannes auszeichnete, war die Vereinigung entgegengesetzter Eigenschaften, wie wir bei großen Werkzeugen für die Förderung des Reiches Gottes öfter dies bemerken, die Vereinigung eines zur Stille und Tiefe der Betrachtung geneigten Gemüths mit feurigem, wenn auch nicht zu großer und vielseitiger Thätigkeit in der Außenwelt antreibendem, Eifer, nicht ein Feuereifer von solcher Art, wie wir bei einem Pau-

1) Um die Zeit zu bestimmen, wie lange Johannes auf Veranlassung dieser ersten Zusammenkunft bei dem Erlöser war, kommt es darauf an, welcher Art der Stundenzählung das johanneische Evangelium folgt. Nach der gewöhnlich angenommenen Berechnungsweise könnten es höchstens drei Stunden gewesen seyn und es könnte dann auffallen, daß Johannes sagt, sie seyen bei ihm geblieben jenen Tag, von dem doch nur so wenige Stunden noch übrig waren. Nimmt man hingegen an, wie schon einige Aeltere, s. Wolf curae zu Joh. 19, 14 und wie neulich Rettig darzuthun gesucht hat in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1830, 1stes Heft, S. 106, daß Johannes auf römische Weise von Mitternacht an die Stunden zählte, so wäre es von zehn Uhr Morgens bis Sonnenuntergang. Doch als nachlässigere Ausdrucksweise können die Worte des Johannes auch nach der gewöhnlichen Auffassung wohl verstanden werden, wie die Stelle Joh. 4, 6 am meisten dafür spricht, daß er auf die gewöhnliche Weise zählte. Und es ist an sich wahrscheinlicher, daß dieser erste Eindruck, den der Erlöser auf das Gemüth des Johannes machte, nur von einer kürzeren Zusammenkunft herrührte.

lus uns ihn denken müssen. Aber auch nicht eine sanfte und weichliche, sondern eine wie den Gegenstand, auf den sie sich gerichtet hatte, mit ganzer Kraft ergreifende und vesthaltende, so Alles, was diesen Gegenstand zu schmähen oder sie in dem Besitze desselben zu beeinträchtigen wagte, schroff abstoßende Liebe, das war in seinem Gemüthe das Vorherrschende. Nur hatte diese Liebe noch einen selbstsüchtigen und leidenschaftlichen Charakter, was sich an einzelnen Merkmalen zu erkennen gab, wie er sogleich ein göttliches Strafgericht über die Samariter, welche dem Heiland die gebührende Ehre nicht erwiesen, herabrufen wollte, als er unwillig darüber wurde, daß Andere, welche sich nicht mit den Jüngern dem Erlöser angeschlossen hatten, durch Anrufung seines Namens ähnliche Würkungen wie sie selbst hervorbrachten, und als die Mutter, wohl im Einverständnisse mit ihren Söhnen, jene Bitte in Hinsicht des denselben zu gewährenden Vorzuges an Christus that. Sowohl auf das, was Johannes war, als was er durch Reinigung und Verklärung dieser Gemüthsart im Dienste des Evangeliums werden sollte, bezog sich wahrscheinlich der Name „des Mannes von donnerndem Geiste," der ihm von dem Erlöser beigelegt wurde. Aber eben diese feurige Liebe, mit der er sich der Person des Erlösers ganz hingab, wurde nun auch das Läuterungsprincip für sein ganzes Wesen, indem er sich ganz in die heilige Persönlichkeit desselben hineinzubilden suchte. Und daher konnte er das Bild derselben von Einer Seite, wie es seine eigenthümliche contemplative Geistesrichtung gerade besonders ansprach, in sich aufnehmen und es aus sich lebendig wieder erzeugen.

Wenn gleich Johannes sich gewiß von Jakobus, dem Bruder des Herrn, dadurch unterschied, daß von Anfang an die eigenthümliche Grundlage des christlichen Bewußtseyns selbstständig entwickelt bei ihm hervortrat, die Gemeinschaft mit Christus, der in der Menschheit erschienenen Quelle des göttlichen Lebens, von Anfang zum Mittelpunkt seines ganzen geistigen Daseyns sich ihm gestaltete: so kam er doch mit

Paulus nicht darin überein, daß sich sein christliches Bewußtseyn im Gegensatze mit einem früher von ihm festgehaltenen jüdischen Standpunkte ausgebildet hätte. Zur gegensätzlichen Entwickelung war er seiner ganzen eigenthümlichen Art und seinem Bildungsgange nach am wenigsten geneigt. Das mystische contemplative Element, welches in dem Johannes sein Urbild findet, ist vielmehr zur verklärenden Aneignung des äußerlich Gegebenen als zur Bekämpfung desselben geneigt und so konnte Johannes, wie ihn das Judenthum seinem Heilande zugeführt hatte, wie er ihm als das Ziel, zu welchem dasselbe hinstrebte, erschien, die Formen des jüdischen Cultus als vorbildliche Symbole für seine christlichen Anschauungen sich verklärend aneignen. Von ihm wäre nicht wie von einem Paulus die Zersprengung jener Formen, mit denen der christliche Geist noch umhüllt war, ausgegangen [1]). Es könnte auffallen, daß, obgleich Johannes Gal. 2, 9

---

1) Nach einer gesunden Anschauung von dem Entwickelungsgange der apostolischen Kirche sagt Irenäus: Hi autem, qui circa Jacobum Apostoli (zu denen er auch den Johannes rechnet) gentibus quidem libere agere permittebant, concedentes nos Spiritui Dei. Ipsi vero perseverabant in pristinis observationibus und nachher: religiose agebant circa dispositionem legis III, 12 am Ende. Wenn aber der Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Briefe an den römischen Bischof Victor bei Euseb. V, 24, von dem Johannes sagt: „ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς," so kann dies, buchstäblich verstanden, nicht wahr seyn, denn es liegt mehr darin als das, was wir ohnehin annehmen müssen, daß Johannes, so lange er in Jerusalem lebte, der Beobachtung des jüdischen Gesetzes treu blieb. Es würde daraus folgen, daß er das Amt des Hohenpriesters unter den Juden verwaltet habe, denn dies πέταλον = צִיץ הַזָּהָב, die goldene Platte an der Stirn, gehörte ja zu den auszeichnenden Merkmalen dieses Amtes. Eine solche Voraussetzung streitet aber mit der Geschichte und aller geschichtlichen Analogie durchaus. Dies kann auch Polykrates selbst, für so leichtgläubig wir ihn auch immer halten mögen, nicht gemeint haben. Auch erhellt es ja aus dem Zusammenhange, daß er nur solche Prädikate dem Johannes beilegen will, welche auf dessen christlichen Standpunkt sich beziehen. Oder sollten wir annehmen, daß Johannes als Vorsteher aller christlichen Gemeinden in Kleinasien zur symbolischen Bezeichnung

als eine der drei Säulen der Kirche unter den jüdischen Christen erscheint, doch nirgends vorkommt, daß diese auf ihn, wie auf den Petrus und Jakobus sich berufen hätten, aber es erklärt sich wohl aus dem eigenthümlichen Standpunkte und Charakter dieses Apostels und dient dazu, sein Verhältniß zu den streitenden Partheien anschaulich zu machen. Dahin rechnen wir auch, daß, obgleich Johannes einen so eigenthümlich ausgeprägten Lehrtypus sich gebildet hatte und daher, wie in dem Verhältnisse zu den übrigen großen Verkündigern, eine Parthei, welche ihm besonders sich anschloß und seine Idee der Auffassung des Christenthums vorzugsweise oder ausschließlich geltend machen wollte, sich hätte bilden können, wir doch in dem paulinischen Zeitalter keine johanneische Parthei neben der jakobischen, petrinischen und paulinischen auftreten sehen. Der eigenthümliche Lehrtypus des Johannes war auch wohl von der Art, daß er bei der besonderen Geistesrichtung der Judenchristen in Palästina weniger Eingang finden konnte, und der Einfluß desselben sich erst da mehr entwickeln konnte, wo schon ein christliches Element in der Form des hellenischen Geistes sich gebildet hatte.

So verschwindet Johannes aus der öffentlichen Geschichte, bis er durch göttlichen Ruf in andere Gegenden geführt wurde, wo die Geister für seinen besonderen Einfluß schon vorbereitet worden und wo die großen Spuren seiner Einwürkung, jedem der historischen Anschauung Fähigen unver-

---

seines Standpunktes in der Kirchenleitung die Insignien des jüdischen Hohenpriesteramtes sich angelegt hätte? Auch dies steht gewiß mit der apostolischen und insbesondere johanneischen Denkweise durchaus in Widerspruch, denn zu dieser gehört die Anerkennung des alleinigen Hohenpriesterthums Christi und des darin begründeten allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen. Polykrates kann also von dem Johannes nur in symbolischer Beziehung solches ausgesagt haben, sey es nun das, was er für das Bekenntniß des christlichen Glaubens gelitten oder den Platz, welchen er an der Spitze der Kirchenleitung eingenommen, dadurch zu bezeichnen.

leugbar, sich bis weit in das zweite Jahrhundert hinein erhalten haben. Nach dem Märtyrertode des Paulus bedurfte der verwaiste Würkungskreis desselben, der für die Entwickelung und Ausbreitung des Gottesreiches so wichtig und so vielen verunreinigenden und zerstörenden Einflüssen ausgesetzt war, vor Allem der leitenden, verwahrenden und heilenden apostolischen Weisheit. Der Brief des Petrus an die Gemeinden jener Gegend und die Reise des Silvanus dahin beweisen, wie sehr man diese Nothwendigkeit erkannte. Es ist wahrscheinlich, daß Johannes durch den Ruf des besseren Theils der Gemeinden aufgefordert wurde, den Sitz seiner Würksamkeit dahin zu verlegen. Alle alte Ueberlieferungen, welche auf Schüler des Apostels selbst zurückführen, stimmen darin überein, daß Kleinasien bis an das Ende dieses Jahrhunderts der Schauplatz seines Würkungskreises und Ephesus dessen Mittelpunkt war.

Die Gestaltung der kleinasiatischen Gemeinden, wie sie bald nach dem johanneischen Zeitalter zur Zeit des Bischofs Polykarpus von Smyrna erscheint, war eine ganz andere als die aus dem pauliniſchen Zeitalter, in welchem diese Gemeinden gestiftet worden, herrührende, und wir werden einen dazwischen gekommenen Einfluß, wodurch diese Veränderung herbeigeführt worden, vorauszusetzen genöthigt. Ursprünglich bildeten diese Gemeinden gerade, wie wir oben gesehen haben, den reinen Gegensatz gegen die jüdisch-christliche Form des Cultus. Sie hatten keinen andern der religiösen Feier geweihten Tag als höchstens den Sonntag [1]), keine Art von Jahresfesten; aber nachher finden wir bei ihnen ein von den Juden überkommenes, in eine christliche Bedeutung umgewandeltes, aber der jüdischen Zeitrechnung nur nachgebildetes Passahfest, an welches sich wahrscheinlich auch schon ein Pfingstfest anschloß, und im Streite mit der römischen Kirche berief man sich hier auch nachher besonders auf die von diesem Apostel herrührende Ueberlieferung. Nun läßt es sich ja wohl denken,

1) S. oben S. 218.

daß der vierzehnte des Monats Nisan, an welchem er selbst Zeuge des Leidens Christi gewesen war [1]), für sein christliches Gefühl besonders wichtig seyn mußte. Es läßt sich erklären, wie die jüdischen Feste, welche ihm durch die Beziehung zu den dem christlichen Glauben wichtigen Thatsachen, deren Augenzeuge er selbst gewesen war, eine neue Bedeutung gewonnen hatten, welche er mit christlicher Andacht zu feiern gewohnt war, durch ihn in diesen nach pauliniſchen Grundsätzen gestifteten Gemeinden eingeführt werden konnten.

Aus der Lage, in welcher sich damals die Kirche in diesen Gegenden befand, läßt sich schließen, daß Johannes in seinem neuen Würkungskreise viele Kämpfe von innen und von außen zu bestehen haben mußte. Nachdem einmal unter dem Nero die Losung zum öffentlichen Angriffe auf die Christen gegeben worden, dauerten in manchen Gegenden die Verfolgungen fort. In Kleinasien kamen, wie auch in späterer Zeit, manche Umstände zusammen, die Verfolgung heftiger anzuregen, — der fanatische Eifer für den alten Götzendienst, die Gefahr, mit welcher durch die schnelle Ausbreitung des Christenthums das Interesse Vieler, welche auf irgend eine Weise aus dem Götzendienste Gewinn zogen, bedroht wurde, der Haß der in Kleinasien viel verbreiteten Juden, welche das Christenthum verlästerten und das heidnische Volk gegen dasselbe aufwiegelten. — Daher in der Apokalypse die Polemik gegen die Synagoge des Satans, gegen diejenigen, welche sich Juden nennen und keine sind. — Die Bürgerkriege und das daraus folgende allgemeine Elend dienten auch dazu, die Volkswuth gegen die Götterfeinde, von denen man gern die Ursache alles Unglücks ableitete, noch mehr anzureizen. So zeugt ja die Apokalypse, welche wahrscheinlich in den ersten Zeiten nach der Ankunft des Johannes in Kleinasien geschrieben worden, überall von dem

1) Das Evangelium, auf welches sich Polykrates bei Euseb. 5, 24 beruft, könnte wohl das johanneische seyn, s. das in meinem Leben Jesu, 3. Auflage, S. 712 darüber Bemerkte.

fließenden Blute der Märtyrer und von den Drangsalen, welche den Christen im Kerker drohten, wie von dem noch frischen Andenken an Nero's Greuelthaten. Im Innern der Gemeinden dauerten die Kämpfe fort, welche wir am Ende des pauliniſchen Zeitalters bemerkten, und die damals aufkeimenden Gegenſätze hatten ſich weiter entwickelt. Verfälſcher der urſprünglichen Wahrheit, welche ſich für Apoſtel ausgaben, waren aufgetreten; Apokal. 2, 2. An die ächte chriſtliche Begeiſterung hatte, wie ſchon Paulus dies wahrnehmen und davor warnen mußte, mannichfache Schwärmerei ſich angeſchloſſen. So waren vorgebliche Propheten und Prophetinnen aufgetreten, welche die Gemeinden unter dem Schein göttlicher Erleuchtung zu theoretiſchen und praktiſchen Irrthümern fortzureißen drohten; 1 Joh. 4, 1; Apokal. 2, 20.

In Kleinaſien keimten neben einander die entgegengeſetzten Abweichungen von dem ächt evangeliſchen Geiſte auf, von der einen Seite die judaiſirende Richtung, wie wir ſie in dem pauliniſchen Zeitalter bemerkten, von der andern Seite im Gegenſatz gegen dieſelbe die Richtung eines übermüthigen fleiſchlichen Freiheitsſinnes, ähnlich wie wir ſie bei jenen ſtarken Geiſtern in der korinthiſchen Gemeinde, ſ. oben Bd. I., S. 335 ff., gefunden haben, nur zu noch weiter getriebener und frecherer Conſequenz entwickelt und wahrſcheinlich mit manchen theoretiſchen Irrthümern vermiſcht, Solche, welche lehrten, daß, wer in die Tiefen der Erkenntniß eingedrungen ſey [1]), ſich nicht mehr an jene apoſtoliſchen Ver-

1) Apokal. 2, 24 werden ſie bezeichnet als Solche, *οἵτινες ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν.* Hier bleibt es nun aber zweifelhaft, ob dieſe Leute ſich eigentlich rühmten, die Tiefen der Gottheit erkannt zu haben, der Verfaſſer der Apokalypſe aber ihr Vorgeben gleich nach ſeinem Sinne traveſtirend aus den Tiefen der Gottheit, Tiefen des Satans macht (wie Ewald meint), — für welche Auffaſſung die Analogie angeführt werden könnte, wenn die Synagoge Gottes in eine Synagoge des Satans traveſtirt wird — oder ob ſie ſich würklich rühmten, die Tiefen des Satans erkannt zu haben und daher zu wiſſen, wie man auf die rechte Weiſe den Satan bekämpfen, daß man ihn durch Trotz

ordnungen zu binden brauche, wie er frei sey von aller Knechtschaft des Gesetzes, welche Freiheit sie auf eine fleischliche Weise verstanden und zu einer unsittlichen Willkühr mißdeuteten. Ein Solcher brauche nicht mehr vor der Berührung mit dem Heidenthum und mit dem Reiche des Satans sich zu fürchten; er könne in dem Bewußtseyn seiner Geistesstärke alle Versuchungen verachten, an den heidnischen Opfermahlzeiten Theil nehmen, den Körper den Sinnenlüsten hingeben, ohne dadurch afficirt zu werden. In der Apokalypse werden diese Leute Nikolaiten genannt, sey es nun, daß sie würklich die Anhänger eines gewissen Nikolaos [1]) waren und daß dieser Name den Verfasser als Uebersetzung des hebräischen נִיקוֹלָעוֹם zu der Anspielung auf diese Bedeutung des Namens und zu der Vergleichung mit dem Bileam veranlaßte, oder daß der ganze Name nur ein von dem Verfasser zu diesem Zwecke erdichteter symbolischer ist, Volksverführer wie Bileam.

Mit jenen praktischen Verirrungen hangen auch die theoretischen Richtungen einer falschen Gnosis zusammen, welche seit dem Ende des pauliniſchen Zeitalters gleichfalls im Gegensatz gegen einander sich weiter ausgebildet hatten. — Wir bemerkten ja in der Gemeinde zu Colossä, s. oben Bd. I., S. 438 ff., Anhänger einer judaisirenden Gnosis, welche wahrscheinlich das Judenthum als die durch Engel den Menschen mitgetheilte Offenbarung Gottes, s. oben Bd. I., S. 443 ff., hoch hielten, demselben wie dem Christenthum eine ewige

und Verachtung besiegen müsse, indem man den Leib allen Lüsten hingebe und mitten unter denselben die unbewegte Ruhe des Geistes bewahre, indem der innere Mensch zu so großer Stärke gelangt sey, daß er durch das, was die kleinen in der Gesetzesknechtschaft sich noch befindenden Seelen, denen die Macht des Satans noch so furchtbar sey, ängstlich zu meiden hätten, gar nicht mehr berührt werden und so den Satan in seinem eigenen Reiche verhöhnen könne.

1) Nur ist man auf keinen Fall berechtigt, diesen Nikolaos mit dem bekannten Diakonus dieses Namens zu verwechseln. Wohl aber könnte es in diesem Falle wahrscheinlicher seyn, daß die Nikolaiten des zweiten Jahrhunderts ihrem ersten Keime nach von dieser Sekte herrührten.

Geltung beilegten, und besondere Aufschlüsse über die verschiedenen Klassen der Engel zu besitzen vorgaben. Diesem jüdischen Engeldienste setzte Paulus entgegen die Lehre von Jesus als dem Sohne Gottes, dem Einen Haupte der Gottesgemeinde, von welchem auch die Engel abhängig seyen, dem gemeinsamen Haupte der ganzen Gottesgemeinde, zu der Menschen und Engel gehörten. Ihn preiset er als den, welcher über alle Mächte, die den Menschen von sich abhängig machen wollten, über alle dem Reiche Gottes feindlich entgegenstehenden Mächte triumphirt habe, so daß sie die Menschen nicht mehr zu fürchten brauchten. Daran schließt sich die darin begründete Lehre von der höchsten Würde und Freiheit der durch Christus Erlöseten, der Kinder Gottes, welche Genossen der Engel im Reiche Gottes geworden. Diese erhabene Lehre von der Würde und Freiheit der Christen wurde aber nun von denen, welche dem beschränkten judaisirenden Standpunkte eine freche antinomistische Gnosis entgegenstellten, auf solche Weise verdreht, daß sie sagten: Das Judenthum sey zu verachten als das Werk beschränkter Geister, die Söhne Gottes seyen mehr als diese Geister und erhaben über deren Satzungen. Sie glaubten sich erhaben genug, um jene höheren Mächte zu verhöhnen und so auch alles Gesetz als ein Werk jener beschränkten und beschränkenden Mächte zu verspotten. Damit hing jene freche unsittliche Richtung zusammen, welche wir vorhin bezeichnet haben und welche auch im Gegensatz der gesetzlichen Ascetik, die wir mit der judaistischen Gnosis in der Gemeinde zu Colossä verbunden finden, sich darstellt. Es ist dies die Richtung, welche von Seiten ihrer zusammenhangenden theoretischen und praktischen Verirrungen in dem wahrscheinlich nach diesen Gegenden gerichteten Warnungsschreiben des Judas bekämpft wird [1]). Wir sehen hier, wie aus den mit einsei-

1) Es ist dies größtentheils die auch von Schneckenburger in seinen schon erwähnten Beiträgen u. s. w. entwickelte Ansicht. — Was den Verfasser dieses Briefes betrifft, so unterscheidet er sich V. 17,

tiger Uebertreibung ausgebildeten und ſo in's Irrthümliche verdrehten pauliniſchen Ideen die gnoſtiſchen Lehren von dem Gegenſatze zwiſchen dem Chriſtenthum als der Offenbarung des Sohnes, und dem Judenthum als der Offenbarung des Demiurgos und ſeiner Engel hervorgehen. Jene beiden ent-

---

wo er an die prophetiſchen Warnungen der Apoſtel, wie wir ſolche bei Paulus allerdings finden, erinnert, offenbar von den Apoſteln, man kann dieſe Stelle nur durch Künſtelei anders deuten und dazu paßt auch die Schilderung des Zuſtandes der Kirche, welche nur auf das Ende des apoſtoliſchen Zeitalters paßt. Es erhellt alſo, daß, wenn der Brief ächt iſt, er nicht von einem Apoſtel Judas, welcher Bruder des Jakobus geweſen wäre, herrühren kann. Auch würde er ſich in dieſem Falle natürlich vielmehr ſelbſt als einen Apoſtel bezeichnet haben, ſtatt ſich Bruder des Jakobus zu nennen. Man müßte daher eher an den Judas, welcher Einer der Brüder des Herrn war, denken. Aber warum bezeichnete er ſich denn nicht als Bruder des Herrn, ſtatt ſich Bruder des Jakobus zu nennen, da es ihm doch darauf ankam, ſeinen Warnungen durch perſönliche Autorität größeres Gewicht zu verſchaffen? Man ſagt: er vermied das Erſte aus Demuth. Aber es fragt ſich, ob dieſe Antwort genügend iſt. Er konnte ſich ja durch Beifügung verſchiedener Prädikate von verſchiedenen Seiten κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα zugleich als ἀδελφὸς und als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnen und ſo allen Mißverſtand und allen Schein des Anmaßlichen abwehren. Man könnte dieſelbe Einwendung freilich auch in Beziehung auf den Jakobus machen, der ſich in ſeinem Briefe nicht als Bruder des Herrn bezeichnet. Aber hier iſt es eine ganz andere Sache. Dieſer bezeichnet ſich überhaupt durch kein Prädikat leiblicher Verwandtſchaft, — nicht aus Demuth, ſondern weil ihm Knecht Gottes und Chriſti zu ſeyn, das Höchſte war. Man könnte an einen andern Judas wie an einen andern Jakobus denken, da der Name Judas unter den Juden ein ſo geläufiger war, und da es nach Hegeſippus viele ausgezeichnete Männer des Namens Jakobus in der Kirche gab. Da aber das Prädikat: Bruder des Jakobus, hier als auszeichnendes Prädikat gebraucht wird, ſo veranlaßt dies am Natürlichſten, auf den Jakobus, welcher das größte Anſehn hatte, es zu beziehen. Man könnte etwa ſagen, er bezeichnete ſich nur als Bruder des Jakobus, weil dieſer durch ſein Anſehn über Alle hervorragte und ſchlechthin durch den Namen eines Bruders des Herrn ausgezeichnet zu werden pflegte. Aber durch die Art, wie ſonſt die Brüder Chriſti im neuen Teſtamente zuſammen genannt werden, wird doch dieſe Auffaſſung der Sache nicht begünſtigt.

gegengesetzten Richtungen der Gnosis entwickelten sich in diesem Zeitalter in mancherlei Mischungen und Uebergängen.

Die judaisirende Gnosis stellt sich in dem Cerinth dar, welcher den Uebergang wie von dem gewöhnlichen starren fleischlichen Judaismus zu dem Gnosticismus, so auch von der gewöhnlichen jüdischen beschränkten nur das Menschliche in dem Erlöser vesthaltenden, zu der gnostischen nur das Göttliche in ihm, nur den idealen Christus anerkennenden Denkweise bildet [1]). Derselbe kam mit der gewöhnlichen jüdischen Ansicht vom Messias darin überein, daß er Jesus als einen bloßen Menschen betrachtete, daß er eine ursprüngliche Einwohnung des göttlichen Wesens in ihm leugnete und das Eintreten des Göttlichen in seinem Leben nur als etwas Plötzliches setzte, wodurch er bei seiner feierlichen Einweihung zum Messiasberuf für denselben tüchtig gemacht werden sollte. Cerinth entfernte sich aber von der gewöhnlichen jüdischen Auffassung dadurch, daß er an die Stelle der besonderen Einwürkung der Gotteskraft, wodurch der Mensch Jesus für den messianischen Beruf befähigt worden, eine neue Beseelung desselben durch den höchsten aus Gott ausgeflossenen, den Zusammenhang zwischen Gott und der Schöpfung vermittelnden Geist, den göttlichen Logos setzte. Dieser habe, dem sinnlichen Blicke unter der Form einer Taube, als einem üblichen Symbole des göttlichen Geistes, sich darstellend, bei der Taufe in ihn sich hineingesenkt, er habe durch ihn den verborgenen höchsten Gott, dessen Erkenntniß auch unter den Juden nur Eigenthum einer kleineren Zahl der Erleuchteten [2]) gewesen sey, geoffenbart, durch ihn Wunder verrichtet, vor dem Leiden Jesu aber habe er sich wieder von ihm zurückgezogen, ihn sich selbst überlassend. Da nun Cerinth auf solche Weise keine ursprüngliche und unauflösliche Einheit zwischen dem Logos, — dem eigentlichen Messias und Erlöser — und der Menschheit Jesu, sondern nur ein vor-

1) S. Kirchengeschichte Bd. II., S. 675.
2) Die ächten θεοπνευστοι.

übergehendes, auf momentane Weise angeknüpftes und auf momentane Weise wieder aufgehobenes Verhältniß zwischen beiden setzte, so wurde dadurch dem Reinmenschlichen in dem Erlöser nur ein sehr untergeordneter Platz eingeräumt. Nach dieser Auffassung war ja der Mensch Jesus nur das zufällige Vehikel, dessen sich der erlösende Geist, der Logos bediente, um in der Menschheit sich offenbaren zu können; hätte nur der Logos ohne diese Vermittelung den Menschen sich vernehmbar und wahrnehmbar machen können, so hätte es eines solchen Organs, wie der Mensch Jesus war, gar nicht bedurft. So ging aus derselben nur schroffer ausgebildeten Richtung eine andere Auffassungsweise hervor, wonach man eine Offenbarung des Logos in der Menschheit ohne eine solche Vermittelung durch ein menschliches Daseyn, welcher man gern überhoben seyn wollte, annehmen zu können glaubte. Man setzte an die Stelle der wahren Menschenerscheinung Christi eine nur scheinbare, nur eine Scheinform, in die sich der Logos verhüllt habe. Man erklärte alles Sinnliche nur für Scheinform, optische Täuschung, deren sich das höhere Lichtwesen, das seiner Natur nach nicht sinnlich wahrnehmbar erscheinen konnte, bedient, um den sinnlichen Menschen sich offenbaren zu können. Eine Theorie, welche schon früher zur Erklärung der Theophanieen [1]) und Angelophanieen des alten Testaments gebraucht worden, wurde von diesen

1) Z. B. Philo zu Exod. 24, wo von der Erscheinung der göttlichen δόξα die Rede, sey es theils zu verstehen von der Erscheinung der Engel, durch die sich Gott offenbare, theils davon, daß sich Gott der Anschauung der Menschen unter gewissen symbolischen Scheinformen darstelle, τῇ δοκήσει αὐτοῦ μόνου καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνεργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀφῆξεως θεοῦ, ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι (damit die Menschen die veste Ueberzeugung haben sollten, daß das ihnen Geoffenbarte von Gott herrührte, würkte er so auf ihr Bewußtseyn ein, daß sie ihn selbst kommen zu sehen glaubten), τοῦ θεοῦ δεικνύντος ὅπερ ἐβούλετο δοκεῖν εἶναι, πρὸς τὴν τῶν θεωμένων κατάπληξιν, μὴ ὢν τοῦτο, ὅπερ ἐφαίνετο. Philonis opera ed. Lips. 1829. Vol. VI. S. 245.

Leuten auf die Erscheinung und das Leben Christi angewandt. Bei seiner Verklärung auf dem Berge, sagten die Anhänger dieser Auffassungsweise, habe Christus ohne jenen sinnlichen Schein sich den für die höhere Anschauung fähigen Jüngern in seiner wahren Lichtgestalt geoffenbart [1]).

Gegen solche mußte nun Johannes die Verkündigung von dem Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ vertheidigen. Wir haben keine Ursache, das, was die Ueberlieferung von seinen Kämpfen mit dem Cerinth erzählt, in Zweifel zu ziehen. Irenäus führt unter Anderm als Erzählung des alten Polykarp an, daß, als Johannes einst ein Bad nehmen wollte, und er gehört, daß Cerinth sich in der Badeanstalt befand, er mit Abscheu zurückgewichen sey, indem er ausrief: „wenn nur nicht das Badehaus einstürzt, da der Feind der Wahrheit darin ist!" Wir können es wohl mit dem Charakter des Johannes vereinigen und finden darin nichts Unapostolisches, wenn er in einer augenblicklichen von einem heiligen Eifer ausgehenden Aufwallung eines von Natur lebendigen und heftigen Gefühls [2]) auf eine so starke Weise, in der doch natürlich nicht Alles buchstäblich zu nehmen ist, seinen Unwillen aussprach gegen einen Menschen, welcher das, was ihm das Theuerste und Heiligste war, den Grund, auf dem sein ganzes Christenthum ruhte, den Gemeinden, über deren Heil er mit väterlicher Sorgfalt wachte, zu rauben und den Grund des christlichen Lebens selbst zu zerstören drohte; indeß ist doch die Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit jener Erzählung eine sehr geringe und sie kann leicht das Erzeugniß der übertreibenden Sage des Ketzerhasses seyn [3]).

1) Eine rein geistige Anschauung war etwas jenen Leuten ganz Fremdes. Licht und Geist war ihnen Eins!

2) Nur müssen wir nicht denken wollen, daß der Apostel durch den heiligenden Einfluß des göttlichen Geistes mit einem Male aus allem Zusammenhange mit seiner früheren Eigenthümlichkeit wie der eigenthümlichen Sprachweise seines Volkes herausgerissen wurde, wir müssen mit dem Hieronymus auch in dem apostolus noch den homo, adhuc vasculo clausus infirmo erkennen.

3) Irenäus hatte diese Erzählung nicht einmal selbst etwa in seiner

Einer viel verbreiteten alten Ueberlieferung zufolge, soll der Apostel Johannes von einem feindselig gegen die Christen gesinnten Kaiser zur Verbannung nach der Insel Patmos auf dem ägäischen Meere verurtheilt worden seyn, es wird aber nicht bestimmt, von welchem Kaiser. Nur Irenäus veranlaßt zu der Annahme, daß Domitian dieser

---

Jugend aus dem Munde Polykarps vernommen, sondern er konnte sich nur auf das, was Andere von dem Polykarp gehört hatten, berufen III., 3. „εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ.“ Es fragt sich also, ob diese Leute, welche es von dem Polykarp gehört haben wollten, glaubwürdig waren. Wir wissen wohl, wie Manches, was Irenäus als solche Ueberlieferung bezeichnet, das Gepräge der Falschheit an sich trägt. Wie er sich z. B. II., c. 24 auf das Zeugniß aller Presbyteren in Kleinasien, welche mit dem Apostel Johannes umgegangen seyen, dafür beruft, daß Jesus gegen funfzig Jahre alt geworden sey. Die darin liegende Schwierigkeit scheint mir nicht so leicht sich heben zu lassen, wie Credner in seiner Einleitung S. 215 behauptet. Die Ueberlieferung der Presbyteren erscheint nach der Angabe des Irenäus gewiß nicht als eine solche, daß Jesus erst in dem beginnenden reiferen männlichen Alter, dem nach jüdischer Sitte zum Lehramte erforderlichen, als Lehrer aufgetreten sey; sondern er will aus ihrem Munde die Aussage empfangen haben, daß Christus in einem Alter, welches schon über die aetas juvenilis hinaus war und zur senilis sich hinneigte, gelehrt habe. Er würde dies Alter, wenn die Stelle in ihrem ganzen Umfange ächt ist, ausdrücklich unterscheiden von der ihm wohl bekannten aetas perfecta magistri, in welcher Christus zuerst in Jerusalem als Lehrer auftrat. Aus seinen Worten müßten wir also immer eine solche Ueberlieferung ableiten, die er von den Presbyteren vernommen zu haben meinte. Aber den Verdacht einer Interpolation können wir hier schwer unterdrücken, denn so gering wir auch das kritische Urtheil des Irenäus anzuschlagen berechtigt sind, so läßt sich doch bei einem seiner Sinne mächtigen Manne es nicht zusammenreimen, wie der, welcher kurz vorher gesagt hatte, daß Christus von dem Beginn seines dreißigsten Jahres bis zu seinem Tode drei Jahre in seinem Lehramte zugebracht habe, gleich nachher an zwanzig Jahre mehr ihm beilegen konnte.

1) Wie Tertullian. praescript. c. 36. Clemens qui dives salv. c. 42 von der Rückkehr des Johannes aus dem Exil „τοῦ τυράννου τελευτήσαντος“ ohne Namensanführung, Origenes T. XVI. in Matth. §. 6 auch nur unbestimmt ὁ Ῥωμαίων βασιλεύς.

Kaiser gewesen sey, da er sagt [1]), daß Johannes am Ende der Regierung Domitians die Offenbarungen, welche er selbst nachher schriftlich mittheilte, vernommen habe, und da dies nach der Apokalypse auf der Insel Patmos, wohin er verbannt worden seyn sollte, geschehen seyn müßte, so würde daraus folgen, daß Johannes durch jenen Kaiser dazu verurtheilt worden. Bei der Unsicherheit der Ueberlieferungen jener Zeit können wir aber doch diese Nachricht nicht als eine hinlänglich beglaubigte anerkennen, es wäre wohl möglich, daß sie nur aus einer gewissen Deutung dieses dunklen Buches, nicht aus geschichtlichen Zeugnissen hervorgegangen wäre. Und wenn nun die Apokalypse sichere Merkmale davon enthält, daß sie vor dieser Zeit geschrieben worden seyn muß, so fällt auch damit die Haltbarkeit jener Annahme. Wie dies würklich der Fall ist, denn sicher muß die Apokalypse, die wir nicht als ein Werk des Apostels [2]) anerkennen

1) V., 30.

2) Wir verweisen in dieser Hinsicht besonders auf das ausgezeichnete Werk des Dr. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannes, Bonn 1832. Die Vermuthung des Dionysius von Alexandria, das nicht der Apostel Johannes, aber ein anderer ephesinischer Presbyter desselben Namens der Verfasser dieser Schrift sey, könnte Manches für sich haben. Was Guericke gegen die Existenz eines dem Apostel Johannes gleichzeitigen ephesinischen Presbyters, des Namens Johannes, gesagt hat, kann ich nicht für treffend halten, und ich muß dem Dr. Lücke darin beistimmen, daß in der Stelle des Papias von Hierapolis bei Eusebius III., 39 ein solcher Presbyter Johannes unleugbar zu finden ist, denn da der Presbyter Johannes mit dem Aristion, der kein Apostel war, zusammengestellt, und von den vorhergenannten Aposteln, unter denen auch Johannes genannt worden, unterschieden wird, so kann vernünftigerweise kein Anderer als ein Presbyter, der nicht auch Apostel war, darunter verstanden werden. Nehmen wir an, daß ein solcher Presbyter Johannes aus der Schule des Apostels hervorgegangen war, oder doch mit einer schon entwickelten eigenthümlichen Richtung und Bildung an ihn sich angeschlossen und unter seinem Einflusse sich weiter fortgebildet hatte, so erklärt es sich, wie von einem Solchen eine Schrift herrühren konnte, die manches dem Johanneischen Verwandte mit vielem Unjohanneischen verbindet, in mancher

können, bald nach dem Tode des Nero geschrieben worden

Hinsicht zu den johanneischen Schriften in ähnlichem Verhältnisse steht, wie der von einem paulinisch gebildeten Alexandriner herrührende Brief an die Hebräer zu den paulinischen Briefen. So ließe es sich auch leichter erklären, wie das Buch so frühzeitig für ein Werk des Apostels gehalten wurde, weil man nämlich den weniger bekannten Presbyter mit dem Apostel verwechselte, wovon sich auch sonst noch manche Spuren finden, und weil das bei einer weit verbreiteten religiösen Geistesrichtung, der chiliastischen, vorherrschende Interesse für dieses Buch eine solche Verwechselung beförderte. Aber freilich kann man dies nicht annehmen, wenn sich in dieser Schrift bestimmte Merkmale davon finden, daß der Verfasser für keinen Andern als den Apostel Johannes angesehen seyn wollte. Eine solche Anspielung scheint in den Worten c. I., 2 allerdings zu liegen. Doch ist es möglich entweder die Worte so zu erklären, daß sie sich auf das in dieser Schrift selbst niedergelegte Zeugniß von den auf der Insel Patmos dem Verfasser zu Theil gewordenen Offenbarungen und Visionen beziehen, oder, wenn man die Worte allgemeiner anwendet auf die ganze Verkündigung des Evangeliums: so konnte der Presbyter Johannes, wenn er nach dem Papias ein unmittelbarer Jünger Jesu war, auch in dieser Beziehung sagen, daß er zeuge von dem, was er gesehen hatte. Und wenn es auffallend seyn kann, daß ein Anderer als der Apostel Johannes sich so schlechthin nur als den Knecht Christi bezeichnet und mit solcher Zuversicht und solchem Nachdrucke den Gemeinden schreibt, so ist dabei wohl zu berücksichtigen, daß er in jener ihm zu Theil gewordenen Vision den Beruf, in solchem Tone zu schreiben, empfangen zu haben glauben konnte, wenn auch sein persönlicher Standpunkt ihm dies Gewicht in der christlichen Kirche nicht verlieh. — Wenn aber ein Anderer unter dem Namen des Johannes diese Schrift verfaßt hat, so scheint es doch nicht, daß ein Solcher, um zu täuschen, fremdes Ansehn erborgte, denn in diesem Falle würde er sich ja wohl als den, für den er gehalten seyn wollte, noch schärfer und bestimmter bezeichnet haben. Es ist denn wohl wahrscheinlicher, daß der Verfasser, ein Schüler des Johannes, durch irgend einen uns unbekannten Umstand, indem er sich an etwas, das er mittelbar oder unmittelbar von dem Apostel selbst vernommen hatte (ähnlich wie auch Schott und Lücke meinen), anschloß, sich berechtigt glauben konnte, den Johannes selbst redend einzuführen. In Hinsicht der Entstehung und Verbreitung jener Schrift bleiben aber immer, wenn man jene in so frühe Zeit setzen muß, manche Schwierigkeiten. Das Wahrscheinlichste ist dann, daß der Verfasser, da er seine Weissagungen im Einzelnen nicht erfüllt sah, wenn gleich die seinen prophetischen Anschauungen zum Grunde liegenden Ideen

seyn [1]). Ueberhaupt könnte die ganze Nachricht von der Verbannung des Apostels Johannes nach der Insel Patmos,

---

Wahrheit enthalten, die Verbreitung des Buches selbst hinderte, daß es erst nach seinem Tode und nach dem Tode des Apostels Johannes selbst verbreitet und desto leichter für ein Werk des Letztern gehalten wurde.

Auch scheint ja dies Buch das Vorhandenseyn eines solchen johanneischen Lehrtypus, wie er sich in dem Evangelium findet, vorauszusetzen, und dies mit der Annahme jenes früheren Ursprungs der Apokalypse zu streiten. Indeß die Grundzüge des eigenthümlichen johanneischen Lehrtypus konnten sich ja aus der Art, wie er das Leben Christi in seine Eigenthümlichkeit aufgenommen hatte, weit früher gebildet haben, ehe er in Kleinasien als Lehrer in der griechischen Zunge auftrat, und auch den Gebrauch eines solchen Ausdrucks wie des Namens λόγος zur Bezeichnung des dem Erlöser einwohnenden göttlichen Lebens konnte er sich, dem zum Grunde liegenden aramäischen Worte nach, (wie diese Bezeichnung auch in dem alexandrinischen theosophischen Sprachgebrauche gewiß ursprünglich aus einer Uebersetzung entstanden ist), schon früher angeeignet haben.

1) Wir bemerken in diesem Buche den frischen Eindruck, den Nero's Verfolgung gegen die Christen, die Verbrennung eines Theils der Stadt Rom durch ihn, überhaupt seine Greuelthaten auf die Gemüther gemacht hatten. Die Sage, daß Nero nicht würklich gestorben, sondern über den Euphrat sich zurückgezogen habe und von dort wiederkommen werde, s. meine Kirchengeschichte Bd. I., S. 137, erscheint hier zuerst, von einer christlichen Einbildungskraft weiter ausgebildet. Er ist das Ungeheuer, dem der Satan alle seine Gewalt gegeben, der als Antichrist und Roms Zerstörer wiederkommt, der Alle zwingen will sein Bild anzubeten. Das damalige römische Reich wird als Repräsentant des Heidenthums und aller ungöttlichen Macht personificirt dargestellt und in diesem Zusammenhang unter dem Bilde des Thieres mit den sieben Häuptern (diesieben römischen Kaiser, welche bis zur Erscheinung des Antichrists auf einander folgen sollten), Nero bezeichnet, 13, 3, als das eine dieser Häupter, welches getödtet schien, dessen tödtliche Wunde aber geheilt wurde, so daß es zum allgemeinen Erstaunen wieder lebendig erschien. Der wiedererscheinende Nero, den man gestorben glaubte, ist das Thier, welches war und nicht ist und aus dem Hades emporsteigen und wieder da seyn wird, 17, 8. Von den sieben Kaisern, welche bis zur Erscheinung des Antichrists regieren werden, wird gesagt, daß fünf derselben gefallen sind, der Eine (der Nachfolger Nero's) regiert jetzt, der Andere ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, soll er nur kurze Zeit bleiben, und das Thier, welches war und nicht ist, ist selbst der

nur aus der Apokalypse entstanden seyn und wenn dieses Buch als ein dem Johannes selbst nicht zugehörendes sich

---

achte und Einer von den sieben (Nero, als einer von den sieben Kaisern, der fünfte, insofern er aber als der Antichrist wiederkommt und die letzte Weltherrschaft gründend, auf die Reihe der sieben Kaiser folgt, — ist er der achte): Nero kommt aus dem Orient, unterstützt von den ihm dienenden, zur Verheerung Roms und zur Bekämpfung des Christenthums mit ihm verbundenen zehn Königen (seine Satrapen, die zehn Hörner des Thieres). Das Wasser des Euphrat ist ausgetrocknet, um dem Nero mit seinen zehn Satrapen den Weg zu bahnen, 16, 12. Im Dienste Nero's verbrennen und zerstören sie Rom, 17, 16. So wie alles dies den Zeitraum bezeichnet, in welchem die Apokalypse geschrieben seyn muß, den Kaiserwechsel nach Nero, während das Bild von diesem Ungeheuer noch in frischem Bewußtseyn war und man die Zukunft nach den gesteigerten Bildern der Vergangenheit sich auszumalen geneigt war, so stimmt auch damit überein, daß der Tempel zu Jerusalem als noch vorhanden geschildert wird, 1, 1, also vor dem Jahre 70. Auffallend ist mir aber in dieser Schrift ein Widerspruch, der mir noch keine natürliche Lösung erhalten zu haben scheint. Ich werde mich freuen, ihn durch Dr. Lücke in seinem Commentar, dem ich mit Sehnsucht entgegensehe, gelöst zu finden. In der Stelle 7, 4 wird die Gesammtzahl der gläubigen Juden als hundert vier und vierzig Tausend angegeben, und obgleich diese Zahl als eine fingirte runde Zahl anzusehen ist, so mag doch die damals vorhandene Menge der Christen unter den Juden dieser Zahl wohl ziemlich entsprochen haben, s. Apostelgesch. 21, 20. Neben diesen erscheinen vor dem Throne Gottes eine unzählige Menge der Gläubigen aus allen Völkern und Zungen, so daß also jene als bloße Juden von diesen ausdrücklich unterschieden werden. Hingegen 14, 4 erscheinen die hundert vier und vierzig Tausend als die Schaar der Auserlesenen aus der großen Masse der Christen der ganzen Welt, die das Muster heiligen Lebens darstellen, wozu auch das ehelose Leben hier gerechnet zu werden scheint, welche Ansicht denn auch zu dem Unjohanneischen gehören würde. Schon Origenes bemerkte wohl diesen Gegensatz, s. T. I. Joh. §. 1, 2, er half sich aber durch die allegorisirende Auslegung, er meinte, an der ersten Stelle seyen die Juden im geistigen Sinne, die Blüthe der Christen aus allen Völkern, zu verstehen; dies, was auch Andere angenommen haben, kann nicht richtig seyn, denn es erhellt aus dem Gegensatze an jener Stelle, daß dort nur die Gläubigen jüdischer Abkunft gemeint sind. Da ich in der zuletzt angeführten johanneischen Stelle kein auf Judenchristen hinweisendes Prä-

erweiset, so könnte somit die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht fallen. Doch sind hier zwei Fälle möglich. Wenn die Apokalypse von einem andern Johannes als dem Apostel, wenn sie von dem Presbyter Johannes, welcher zu derselben Zeit in Ephesus lebte, herrührt, so würde die Verbannung nach der Insel Patmos sich auf diesen und nicht auf den Apostel dieses Namens beziehen. Und dieselbe Verwechselung, welche die Apokalypse dem Apostel beilegen ließ, würde auch die Sage von der Verbannung desselben nach dieser Insel veranlaßt haben, obgleich es auch wohl möglich ist, daß dieselbe äußerliche Ursache die Verbannung beider ausgezeichneten Verkündiger der religio illicita herbeiführte. Wenn wir aber annehmen, daß ein Anderer diese Offenbarungen als solche, welche der Apostel Johannes empfangen habe, schildern wollte, und wenn wir daraus schließen, daß derselbe, um die Person des Johannes darzustellen, Züge aus dessen Leben benutzte, so würden die Worte 1, 9 [1]), falls sie würklich von einer Verbannung nach der Insel Patmos zu verstehen sind, doch die Thatsache von einem solchen Exil des Apostels immer voraussetzen und man müßte in diesem Falle also seine Verbannung in die erste Zeit nach seiner Ankunft in Kleinasien setzen. Es könnte aber auch seyn, daß unabhängig von der Apokalypse eine

---

dikat finde, so kann mich auch die von Credner in seiner Einleitung S. 711, Anm. 1, angedeutete Lösung nicht befriedigen.

1) Es kommt hier Alles auf die Erklärung der Worte 1, 9 an. In diesen liegt nicht nothwendig die Beziehung auf ein Leiden für den Glauben. Man kann die Worte so verstehen: ich war auf der Insel Patmos, um das Wort Gottes zu verkündigen und von Christus zu zeugen, so daß also nur dies darin liegen würde, Johannes habe sich deshalb, um das Evangelium zu verkündigen, nach jener Insel begeben. Aber die Vergleichung mit 6, 9 — *τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον* 12, 11 *λόγος τῆς μαρτυρίας* 20, 4 *πεπελεκισμένος διὰ τὴν μαρτυρίαν* — spricht doch mehr dafür, die Worte von den Leiden um des Bekenntnisses willen zu verstehen und auch das Merkmal *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει* begünstigt diese Beziehung.

solche Ueberlieferung sich verbreitet hatte, der Apostel Johannes sey von dem Kaiser Domitian, unter welchem ja würklich solche Verbannungen nach den Inseln um des Uebertrittes zum Judenthum oder Christenthum willen vorkommen, nach der Insel Patmos oder nach einer andern Insel verbannt worden, und es wäre möglich, daß erst aus dieser Ueberlieferung die Annahme, daß die dem Apostel zugeschriebene Apokalypse aus dieser Zeit herrühre, hervorging. Sicher dürfen wir es der übereinstimmenden Ueberlieferung der kleinasiatischen Gemeinden im zweiten Jahrhundert glauben, daß der Apostel Johannes, als Lehrer jener Gemeinden, um des Glaubens willen zu leiden hatte, weshalb er in jenem oben angeführten Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus als Märtyrer bezeichnet wird [1]).

Da nun in den Gegenden, in welchen Johannes an die Spitze der Kirchenleitung trat, so mannichfache Gegensätze die einfachen christlichen Glaubenswahrheiten zu verfälschen, den Geist christlicher Liebe zu trüben und zu unterdrücken drohten, so war es das Ziel seiner vieljährigen Würksamkeit, das Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe im Kampfe mit diesen zerstörenden Einflüssen rein zu erhalten und fortzupflanzen. Davon zeugen auch seine Schriften, welche, wie unter solchen Umgebungen entstanden, ihren Einfluß auch da, wo keine absichtliche und bewußte Polemik sich nachweisen läßt, erkennen lassen. Aber vermöge seiner mehr contemplativen als dialektischen Natur werden die Gegensätze seiner Polemik von ihm nicht so scharf bezeichnet und nicht in so bestimmten und vollständigen Umrissen entwickelt, wie bei dem dialektischen Paulus. Seine Polemik ist mehr positiver Art, indem er aus voller Seele Zeugniß giebt von dem, was er als Grund des Heils und als das Gewisseste in seinem Bewußtseyn trägt, und nur gelegentlich bezeichnet und mit Ab-

1) Die Worte des Briefes bei Euseb. V, 24 nach den oben S. 528 angeführten: καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.

scheu zurückweiset, was sich diesem entgegenstellt, statt auf dessen ausführliche Bestreitung sich einzulassen. Dies gilt namentlich von seinem Evangelium. Da er dasselbe unter solchen Gemeinden und für solche schrieb, in welchen ein Kreis von Ueberlieferungen über die Geschichte Christi, mündliche und schriftliche, längst verbreitet seyn mußte, wie schon Paulus diese vorausgesetzt und sich an diese angeschlossen hatte, so konnte es nicht anders seyn, als daß er in seiner Geschichtsdarstellung darauf Rücksicht nahm, und er wollte daher nur eine Auswahl aus der evangelischen Geschichte geben, eine solche, welche ihm gerade am geeignetsten erschien, um Jesus als den Sohn Gottes, von welchem allein man ewiges göttliches Leben empfangen könne, darzustellen, den Eindruck, welchen die Anschauung seines Lebens in ihm selbst hervorgebracht hatte, auf Andere zu übertragen, wie er selbst am Schlusse seines Evangeliums dies angiebt, indem er sagt 20, 30: „daß Jesus auch viele andere Wunder verrichtet vor den Augen der Jünger, welche in diesem Buche nicht aufgezeichnet seyen. Diese aber seyen aufgezeichnet worden, damit sie glauben möchten, daß Jesus sey der Messias, der Sohn Gottes und damit sie vermöge dieses Glaubens Leben (das wahrhafte, göttliche und ewige Leben) empfangen möchten in seinem Namen (durch ihn als den Sohn Gottes)." Johannes hat demnach gerade diese Auswahl aus der evangelischen Geschichte gegeben, um zu diesem Glauben die Menschen hinzuführen und sie in demselben zu fördern, sie darin zu stärken, vest und sicher zu erhalten. Vermöge der mannichfachen Stufen in der Anwendung des Begriffs Glauben bei dem Johannes können in den Worten „damit ihr glauben möget" alle diese Beziehungen liegen, und insofern der hier bezeichnete Zweck alles dies umfaßt, lassen sich nun auch alle polemischen Beziehungen, welche zur Erhaltung und Bevestigung des Glaubens unter diesen Umgebungen gehörten, daraus ableiten. Auch mußte die Schilderung des in seiner Einheit aufgefaßten Lebens Christi, wie sie aus dem Gemüthe des Johannes hervorging, von selbst

dazu geeignet seyn, zugleich den Gegensatz gegen alle jene die Auffassung des reinen Christenthums trübenden Richtungen darzustellen. Eben aber weil diese unmittelbar in der Sache selbst liegende Polemik vermöge der Eigenthümlichkeit des Johannes und der eigenthümlichen Beschaffenheit dieses Werkes das Vorherrschende ist, läßt es sich daher aus diesem selbst keineswegs erweisen, daß er gewisse bestimmte Gegensätze sich hier besonders zum Augenmerk gesetzt habe. Auch Diejenigen, welche durch die eigenthümliche Beschaffenheit seines Würkungskreises die meiste Wahrscheinlichkeit erhalten könnten, lassen sich doch aus dem Evangelium selbst auf keine Art ohne Willkührlichkeit nachweisen. So z. B. ist allerdings das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο," das, wie es im Eingange ausdrücklich ausgesprochen, so die Seele dieser ganzen Geschichtsentwickelung bezeichnet, insofern diese die Offenbarung des göttlichen Lebens in menschlicher Form darstellt, besonders geeignet, den Gegensatz gegen die cerinthische Gnosis zu bilden. Aber es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß Johannes die Durchführung dieses Gegensatzes zum Ziele seines Evangeliums sich gemacht habe. Bei seiner Erzählung von der Taufe Christi hätte er doch besonders müssen veranlaßt werden, diesen Gegensatz ausdrücklich hervorzuheben, da Cerinths eigenthümliche Auffassung sich gerade an diese Thatsache, die er nach seinem Sinne deutete, anschloß. Und, um den Cerinth zu bestreiten, hätte er auch die Geschichte Christi früher beginnen, die hervorleuchtenden Merkmale des Göttlichen, welche schon die Geburt Christi begleiteten, hervorheben müssen. So können wir auch, wenn gleich die Art, wie das rein Menschliche in Christo durch dies Evangelium entwickelt wird, dem Doketismus am meisten entgegengesetzt ist, doch durchaus keine Spur eines bestimmten und absichtlich durchgeführten Gegensatzes wider denselben darin finden. Das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" ist dazu nicht im Mindesten geeignet, denn gerade dies ließ sich an und für sich recht gut im Sinne des Doketismus verstehen, daß der λόγος selbst zur σὰρξ geworden sey, indem

ja der Doketismus die σὰρξ nur als die scheinbare sinnliche Verhüllung, in welcher der λόγος dem sinnlichen Auge sich dargestellt, betrachtete. Von diesem Standpunkte konnte mit Recht gesagt werden, daß der λόγος selbst zur σὰρξ geworden sey, in der Form der σὰρξ sich dargestellt habe. Sehr mit Unrecht hat man in demjenigen, was Johannes 19, 34 von dem Fließen des Wassers und Blutes aus der Seite Christi sagt, eine Bestreitung des Doketismus finden wollen. Dieses Argument hätte die Doketen gar nicht treffen können, denn sie konnten es eben so gut gelten lassen, daß der römische Soldat und daß Johannes das Wasser und das Blut fließen sahen, als sie auch zugeben konnten, daß Jesus sich den Sinnen der Menschen im Leben und Leiden so dargestellt habe, wie es die evangelische Geschichte erzählt. Sie leugneten nur die objektive Realität des sinnlich Wahrgenommenen und diese Leugnung fand auch hier Raum. Vielmehr führt Johannes an jener Stelle deshalb allein ein Merkmal von der Würklichkeit des Todes Christi an, um den Glauben an die Würklichkeit seiner Auferstehung vom Tode dadurch zu begründen.

Nur in der Einleitung zu dem Evangelium scheint Johannes die bestimmte Beziehung auf Menschen einer gewissen Geistesrichtung in seiner Umgebung hervortreten zu lassen, die Beziehung auf Diejenigen, welche sich mit Spekulation über den Logos, als den Vermittler zwischen dem verborgenen Gott und der Schöpfung viel beschäftigten, — und zu dieser Klasse gehörten nun auch Diejenigen, welche, nachdem sie zum Christenthum sich bekannt hatten, durch Vermischung mit ihrer früheren Spekulation dasselbe zu verfälschen drohten. Zwar kann man nicht leugnen, daß Johannes unabhängig von irgend einer äußerlichen Beziehung durch sein christliches Bewußtseyn und durch das, was Christus selbst von sich ausgesagt hatte, veranlaßt werden konnte, ihn als den Logos schlechthin zu bezeichnen. Wie Christus sein Wort oder seine Worte (seinen λόγος, seine ῥήματα, seine φωνὴ) als das Wort Gottes selbst, das, wodurch allein Gott sich

der Menschheit offenbart, die Quelle des Lebens, das Wort des Lebens darstellt, so konnte er dadurch veranlaßt werden, ihn als das Wort, welches Gott ist (das sich offenbarende göttliche Wesen schlechthin), das Wort die Quelle des Lebens [1]) zu bezeichnen und auch die Beziehung zu einem Worte Gottes, durch welches Gott schon im alten Testamente sich offenbart hatte, konnte sich hier anschließen, von der Offenbarung des göttlichen Wesens in Christo, zu ihrer Vorbereitung im alten Testamente hinzuweisen. Indessen die Art, wie Johannes dies Wort ohne weitere Bestimmung an die Spitze seiner ganzen Darstellung stellt, macht es wohl wahrscheinlich, daß, wenn er auch vielleicht schon von innen heraus, indem er für die neue Idee eine neue Bezeichnung suchte, zur Wahl dieses Ausdrucks gekommen war, er sich doch zugleich mit demselben an eine schon vorhandene Idee anschloß und die Ideenentwickelung, mit der er sein Evangelium einleitet, dient gleichfalls zur Bestätigung dafür. Johannes wollte Diejenigen, welche sich mit Spekulationen über den Logos, als das Medium aller Lebensentwickelung aus Gott und aller Offenbarung Gottes, den Mittelpunkt aller Theophanieen, viel beschäftigten, von ihrem religiösen Idealismus zu einem religiösen Realismus, zu der Anerkennung des in Christo geoffenbarten Gottes hinführen, zu dem Bewußtseyn, daß der Logos als die göttliche Lebensquelle sich selbst die menschliche Natur angeeignet habe und daß er als Quelle alles wahren Lebens und Lichtes durch dieselbe sich Jedem mittheile, der nur an diese seine menschliche Erscheinung glaube. Statt das Verborgene ergrübeln zu wollen, was kein menschlicher Geist vermöge, solle Jeder herzukom-

1) Vergl. die Bemerkungen von Dr. Lange in Jena in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1830, 3tes Heft. Und diese Auffassung hängt nicht nothwendig mit den anderweitigen gezwungenen, durch das eigenthümliche dogmatische System des würdigen, von mir wegen seines christlich-theologischen Charakters besonders hochgeschätzten Verfassers veranlaßten Erklärungen des johanneischen Prooemiums zusammen.

men und anschauen Den, der sich selbst in der menschlichen Natur geoffenbart hatte, — glauben und erfahren, wie Johannes zeugte von dem, was er selbst gesehen und erfahren hatte.

In dem väterlichen Verhältnisse zu den kleinasiatischen Gemeinden, die er von Ephesus aus mit wachsamer Fürsorge leitete, stellt sich uns der Apostel in dem Circular-Pastoralschreiben dar, welches als der erste unter seinen katholischen Briefen bezeichnet wird. Mit Recht ist von Lücke bemerkt worden, daß das paränetische oder parakletische Element [1]) in demselben bei Weitem das vorherrschende und das polemische in dem Verhältnisse dazu sehr untergeordnet ist, wie dies auch die eigenthümliche Art des Johannes mit sich brachte. Es enthält dieser Brief eine Ermahnung an die Gemeinden zur treuen und vesten Bewahrung des ursprünglichen Glaubens unter den mancherlei Versuchungen, welche ihnen von Seiten der Heiden und Juden, wie jener bemerkten mannichfachen Arten der Irrlehrer, drohten, und eine Ermahnung zu einem dem Glauben entsprechenden Lebenswandel, die Warnung vor einem der ächt christlichen Gesinnung ermangelnden Scheinchristenthum und einem darauf gegründeten falschen Vertrauen. Wenn wir uns die kleinasiatischen Gemeinden denken, wie sie von dem Ende des pauliniſchen Zeitalters in das johanneische hinübergingen, wie wir den Zustand derselben in dem Vorhergehenden geschildert haben, so können wir, da sie mannichfachen, verschiedenartigen Kämpfen von innen und außen und verschiedenartigen Gefahren ausgesetzt waren, darnach eine Einheit der paränetisch-polemischen Beziehung von Anfang nicht wahrscheinlich finden, und auch aus dem Inhalt des Briefes selbst läßt sich ohne Künstelei eine solche nicht nachweisen. Manche Stellen desselben könnten auf eine Ermahnung zur Glaubensvestigkeit unter den Reizungen zur Untreue oder zum Ab-

1) Es ist dieser Brief in dem apostolischen Sinne ein λόγος παρακλήσεως.

fall von Seiten der äußeren Feinde der Kirche, der Juden und Heiden sich zu beziehen scheinen. Was das Letzte betrifft, so war dazu Grund vorhanden, da die Christen noch durch so manches Band mit der Heidenwelt eng verknüpft waren, da immer neue Mitglieder aus der Heidenwelt, deren Glaube der Bevestigung noch bedurfte, zu den Gemeinden hinzukamen und da auch seit der ersten neronischen Verfolgung [1]) einzelne Verfolgungen sich immer erneuten, so konnten auch diese dem schwachen Glauben gefährlich werden. Darauf bezieht sich die letzte Ermahnung zum Schlusse des Briefes, treu zu bewahren die Erkenntniß des wahren durch Christus als die Quelle des ewigen Lebens geoffenbarten Gottes und sich zu hüten vor aller Berührung mit den Götzen. Was das Erste betrifft, so bestanden zwar die kleinasiatischen Gemeinden größtentheils aus Christen heidnischer Abkunft; aber die denselben beigemischten ehemaligen Proselyten und einzelnen Juden bildeten doch immer noch einen Vermittelungspunkt, wodurch den Juden ein Einfluß auf die Gemeinde verschafft werden konnte, wie wir dies in den Gemeinden des pauliniſchen Zeitalters und auch noch des ignatianischen bemerken. So könnte es allerdings auch scheinen, daß, wenn Johannes solche Widersacher bekämpft, welche Jesus als den Messias nicht anerkennen wollten, er hier jüdische Glaubensgegner meint; doch bei genauerer Untersuchung ergiebt sich Manches, was dieser Ansicht entgegensteht. Da man dem prophetischen Elemente in den Reden Christi selbst zufolge erwartete, daß dem durch die Wiederkunft Christi herbeizuführenden Triumphe des Reiches Gottes eine besondere Offenbarung des antichristlichen Geistes vorangehen werde, so erkennt Johannes ein Merkmal dieser bevorstehenden Zeit darin, daß viele Organe dieses antichristlichen Geistes jetzt aufgetreten seyen. Schon dies läßt sich

1) Wenn wir nicht gerade annehmen, daß der Brief in dem allerletzten Abschnitte des johanneischen Zeitalters unter dem Kaiser Nerva von ihm geschrieben worden.

wohl nicht auf jüdische Gegner beziehen, denn an solchen hatte es ja von Anfang an nie gefehlt. Der Apostel sagt ferner von denselben: „sie sind aus unsrer Mitte ausgegangen, aber sie gehörten der Gesinnung nach nicht zu uns, denn hätten sie der Gesinnung nach zu uns gehört, so wären sie bei uns geblieben, aber es sollte durch ihr äußerliches Ausscheiden von uns offenbar werden, daß nicht Alle, welche äußerlich zu uns gehören, dem Innern nach uns angehören.." Dies kann freilich auch von Solchen verstanden werden, welche, als sie sich noch zum Christenthum bekannten, doch ihrer Gemüthsrichtung nach sich immer mehr zum Judenthum hinneigten, wie sie denn endlich offen zu demselben übertraten und das Christenthum bekämpften. Aber so häufige Uebertritte oder Rückfälle zum Judenthum in kleinasiatischen Gemeinden dieser Zeit sind doch nicht wahrscheinlich. Vielmehr muß man an Solche denken, welche als Mitglieder der Gemeinde schon dem Christenthum fremdartige, häretische Richtungen in ihrem Innern nährten, wie dadurch endlich ihre offene Trennung von derselben herbeigeführt werden mußte. Mit Recht sagt denn auch Johannes von einer Zeit, wie dieser, in welcher aus mannichfachen Geisteselementen, die nicht alle in gleichem Maaße von dem Christenthum angezogen und durchdrungen worden, die Gemeinden sich bildeten, daß das, was von dem christlichen Geiste würklich beseelt worden, von dem was nur oberflächlich von dem Christenthum berührt worden, was nur den christlichen Schein angenommen, durch einen aus dem Leben der Kirche selbst hervorgehenden Sichtungsprozeß gesondert werden müsse. Ferner die Art, wie der Apostel die Gläubigen ermahnt, die von Anfang an ihnen verkündigte Lehre treu vest zu halten, wie er ihnen sagt, sie bedürften keines weiteren Unterrichts zu ihrer Verwahrung gegen die Verbreitung jener Irrthümer, sie brauchten nur auf die empfangene Weihe des heiligen Geistes, das ihnen einwohnende christliche Bewußtseyn verwiesen zu werden, 2, 22 u. d. f., — alles dies bezeichnet doch vielmehr einen Gegensatz gegen Irrlehrer als gegen

entschiedene Widersacher des Evangeliums, welche den Gläubigen nicht so gefährlich werden konnten.

Wenn gleich nun Johannes die Gegner als Solche kenntlich macht, welche Jesus nicht als den Messias anerkannten, so kann dies doch den obigen Bemerkungen zufolge nicht von entschieden ungläubigen Gegnern der Messiaswürde Jesu zu verstehen seyn. Und wir müssen diese kürzere Bezeichnung der Gegner nach der längeren erklären, vermöge welcher sie dargestellt werden als Solche, welche den im Fleisch erschienenen Jesus Christus, oder Jesus als den im Fleisch erschienenen Messias nicht anerkennen wollten. Also das Wort von einem im Fleisch erschienenen Messias, die Realität des Lebens, Würkens und Leidens Christi in den Formen einer irdischen Menschennatur wollten sie von ihrem doketischen Standpunkte nicht anerkennen [1]). Und wenn Johannes das Göttliche und Menschliche in der Person und in dem Leben des Erlösers nicht von einander trennen konnte, wie beides als unzertrennlich in der Einheit der Erscheinung des Sohnes Gottes sich ihm offenbart hatte, so schien ihm daher, wer Jesus als den Sohn Gottes nicht in der ganzen Einheit und Vollständigkeit seines göttlich-menschlichen Lebens anerkannte, nicht wahrhaft an Jesus als den Sohn Gottes, den Messias zu glauben und, da nur dadurch die ewige göttliche Lebensquelle sich selbst in der menschlichen Natur geoffenbart und den Menschen sich mitgetheilt hatte, ein Weg zur Gemeinschaft mit Gott für Alle dadurch allein gegeben war, so schien ihm, wer die Realität der Offenbarung des göttlichen Logos im Fleisch leugnete, den Sohn Gottes selbst und damit zugleich den Vater zu verleugnen.

---

1) Wenn man sagt, wie z. B. Lange in seinen Beiträgen zur ältesten Kirchengeschichte, Erstes Bändchen, Leipzig 1828, S. 121, daß, wenn Johannes die Polemik gegen den Doketismus zum Zweck gehabt hätte, er sich auf eine bestimmtere Weise ausgedrückt haben würde, gleichwie dies in den Briefen des Ignatius geschehen, so ist darauf zu antworten, daß es eben in der eigenthümlichen Art des Johannes lag, den Gegensatz nicht bestimmter und ausführlicher zu bezeichnen.

Dieses, der wahrhaft antichristliche Lügengeist, welcher, wenn auch zum Schein an christliches Bekenntniß sich anschließend, doch in der That den Glauben an den Sohn und an den Vater, als den im Sohn geoffenbarten, zu zerstören drohte.

In einer Stelle, wo ein mehr praktisch-paränetischer als polemischer Zweck vorherrscht, wo nämlich Johannes zur praktischen Ermunterung den Satz durchführt, daß der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes zu allem Kampfe mit der Welt die Kraft verleihe, setzt er hinzu: „Jesus sey der, welcher sich durch das Wasser [1]) und durch das Blut, ver-

1) Wie sich das ἐρχέσθαι δι' αἵματος auf Jesus subjektiv bezieht, als den, welcher durch sein eigenes Leiden sich geoffenbart habe, so bezieht sich auch das zweite „ἐρχέσθαι δι' ὕδατος" am natürlichsten auf etwas Jesus persönlich Betreffendes und also nicht auf die von ihm eingesetzte Taufe. Dieser Grund ist allerdings nicht entscheidend, denn, wenn das Leiden Christi nicht sowohl von seiner subjektiven Seite aufgefaßt wird, (etwas, das Jesus betroffen hat,) als vielmehr von seiner objektiven Seite, — als das erlösende Leiden, das, wodurch Christus das Heil der Menschheit gewürkt, so paßt dann auch das Kommen durch das Wasser, als Bezeichnung der Einsetzung der Taufe, welche zur Vollendung der erlösenden Thätigkeit Christi nothwendig erfordert wird. Aber was Lücke in seinem Commentar, 2te Auflage, S. 288, gegen jene von mir befolgte Auffassung sagt, erscheint mir doch nicht treffend. Der Messias sollte ja durch eine feierliche Inauguration in seinen Beruf eingeführt werden. Dies geschah durch Johannes als den dazu bestimmten Propheten vermittelst der messianischen Taufe. Es mußte daher das Kommen durch das Wasser vorangestellt werden, bei welchem sich Jesus zuerst als der Messias offenbarte, von welchem seine ganze öffentliche messianische Thätigkeit ausging. Für den Johannes, welcher durch das Zeugniß des Täufers zuerst zu Christo hingewiesen worden, mußte dies besonders wichtig seyn. Ich glaube hingegen, wenn er die von Christo eingesetzte Taufe gemeint hätte, so würde er das Kommen durch das Blut vorangestellt haben, denn dem, was Lücke S. 291 l. c. sagt, kann ich nicht beistimmen. „Eben deshalb aber, weil ὕδωρ gleichsam nur den Anfang der Reinigung bezeichnet, die volle Reinigung aber in dem αἷμα liegt, setzt Johannes nachdrucksvoll hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (damit allein erschien Johannes der Täufer und war also nicht der Messias, Matth. 3, 11.) ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι." Die Taufe Christi war in dem Sinne der Apostel schon von selbst eine ganz andere als die johanneische. Mit ihr war

mittelst der von ihm empfangenen Taufe [1]) und vermittelst seines erlösenden Leidens als der Messias geoffenbart habe, und das, was der Geist Gottes, dessen Zeugniß ein untrügliches sey, durch ihn gewürkt habe und würke, bezeuge, daß er es sey. Das dreifache Zeugniß des Wassers, des Blutes und des Geistes komme so zusammen, dasselbe zu bewähren."

Es wäre nun möglich, daß Johannes die Jesus als den Sohn Gottes bezeichnenden Merkmale, welche ihm als die wichtigsten erschienen, hier zusammengestellt hätte ohne besondere polemische Beziehung. Doch wäre es auch möglich, daß sich an die paränetische Beziehung eine polemische hier angeschlossen, daß eine solche ihn bewogen hätte, gerade diese Merkmale so zusammenzustellen, und in diesem Falle würde allerdings ein Gegensatz gegen die cerinthische Ansicht, welche den bei der Taufe erschienenen Christus von dem gekreuzigten Jesus trennte, am natürlichsten in dieser Stelle zu finden seyn.

Sodann leuchtet in diesem Briefe eine nachdrückliche Polemik gegen praktische Verfälschungen des Christenthums hervor. Der Apostel bezeugt, daß nur, wer Gerechtigkeit übe, aus Gott geboren sey, daß Leben in der Gemeinschaft mit Christus und Sündenleben unvereinbar sey, daß, wer in Sünden lebe, fern davon sey, ihn zu kennen; wer die Sünde thue, verletze auch das Gesetz und die Sünde sey die eigentliche Gesetzverletzung. Aus diesem Gegensatze könnte man schließen, daß die hier bekämpfte falsche Gnosis auch

---

die vollkommene Reinigung verbunden, Wassertaufe und Geistestaufe ließen sich hier nicht von einander trennen und diese christliche Taufe setzte das erlösende Leiden Christi nothwendig voraus. S. Ephes. 5, 25. 26. — Insofern nun Cerinth den Messias nur als ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι anerkannte, nicht als den ἐλθὼν ἐν τῷ αἵματι, so würde auch der Gegensatz gegen seine Lehre hier wohl passen.

1) Vermöge der Bedeutung, welche derselben in Beziehung auf die Enthüllung der messianischen Würde und verborgenen Herrlichkeit Jesu in dem johanneischen Evangelium beigelegt wird.

praktische Verirrungen erzeugt hatte und begründete, man könnte hier Spuren des falschen Liberalismus und Antinomismus der späteren Gnosis zu finden glauben, wie wir solche oben S. 532 f. in manchen Erscheinungen dieser Zeit nachgewiesen haben. In diesem Falle nun wären die Gegner Solche gewesen, welche das Ethische in der Form des Gesetzes bekämpften: welche sagten: was ihr Sünde nennt, erscheint nur noch den in der Gesetzesknechtschaft Befangenen so, wir müssen unsere Freiheit von dem Gesetze eben dadurch beurkunden, daß wir auf solche Gebote nicht achten. Wenn nun aber Johannes einen solchen frechen Antinomismus zu bekämpfen gehabt hätte, so hätte er gegen einen solchen besonders die Würde und Heiligkeit des Gesetzes behaupten und seiner Polemik eine ganz andere Richtung geben müssen, als die jetzt verfolgte; vielmehr die umgekehrte. Er hätte sagen müssen: wer das Gesetz verletzt, sündigt, und Gesetzverletzung ist Sünde. Auch folgt daraus, daß Johannes sagt, wer sündige, kenne in der That Christus nicht, keineswegs, daß Diejenigen, gegen welche seine Polemik hier gerichtet ist, eine Gnosis von unsittlicher Tendenz vortrugen. Es erhellt überhaupt gar nicht, daß die von ihm bekämpften praktischen Verirrungen von einer eigenthümlichen theoretischen Grundlage ausgingen; sondern es brauchte nur die unchristliche Richtung zu seyn, welche sich von selbst, zumal in Gemeinden, die seit längerer Zeit bestanden, in denen das Christenthum schon von den Eltern auf die Kinder übergegangen und Sache der Gewohnheit geworden war, so leicht erzeugen konnte, die Richtung auf das opus operatum des Glaubens und des äußerlichen Bekenntnisses, der Glaube nicht als beseelendes Princip des inneren Lebens aufgefaßt. Gegen eine solche die Anforderungen des Christenthums in Beziehung auf das Ganze des Lebens nicht anerkennende, das Unsittliche leicht entschuldigende Richtung, sagt der Apostel: „Wer in Sünden lebt, ist fern davon, wie er vorgiebt, Jesus Christus zu kennen, alle Sünde ist Verletzung

des göttlichen Geſetzes, welches in ſeinem ganzen Umfange den Chriſten heilig iſt."

Die Anſicht von jenen Irrlehrern, zu welcher wir durch den erſten johanneiſchen Brief veranlaßt werden [1]), wird

1) Es iſt auffallend, daß der Verfaſſer der beiden letzten Briefe des Johannes ſich den Namen des Presbyters beigelegt, welcher nicht dazu geeignet iſt, einen Apoſtel zu bezeichnen und es iſt dies deſto auffallender, wenn in dieſer Zeit in jenen Gegenden ein Mann ſich befand, welcher unter dem Namen des Presbyters Johannes ausgezeichnet zu werden pflegte. Ein ſolcher iſt der Presbyter Johannes, auf den ſich Papias beruft, Euſeb. III., 29, und man könnte verſucht werden, dieſe Briefe ihm beyzulegen. Derſelbe ſcheint durch den Namen des Presbyters (was hier wohl ein Amtsname iſt) Johannes ſchlechthin von dem Apoſtel Johannes gewöhnlich unterſchieden worden zu ſeyn, daher auch der Name πρεσβύτερος dem Namen Johannes vorgeſetzt zu werden pflegte. Es könnte freilich unwahrſcheinlich ſeyn, daß während der Lebenszeit des Apoſtels noch ein Anderer neben ihm in den Gemeinden ein ſolches Anſehn erlangt haben ſollte, wie dieſe Briefe uns vorausſetzen ließen; aber er könnte ſie ja auch nach dem Tode des Apoſtels geſchrieben haben, denn daß er ihn überlebte, könnte daraus geſchloſſen werden, wie Credner mit Recht bemerkt hat, daß Papias l. c., wo er von dem redet, was Johannes und die übrigen Apoſtel geſagt haben ſollen, von Jedem derſelben εἶπεν ſagt, hingegen, wo er von den beiden Männern, die Chriſtum ſelbſt noch gehört hatten, redet, dem Ariſtion und dem Presbyter Johannes, er λέγουσιν ſagt. Von der andern Seite müſſen wir aber auch geſtehen: die große Uebereinſtimmung des eigenthümlichen Gepräges, des Tons und der Schreibart zwiſchen dem erſten Briefe und den beiden andern begünſtigt die Annahme der Einheit des Verfaſſers, und die Anführung einzelner ſonſt nicht bei dem Johannes vorkommenden Ausdrücke kann dagegen nichts ausmachen. Es iſt ſchwer zu denken, wie jener Presbyter, zumal wenn wir die Apokalypſe als ſein Werk zu betrachten hätten, in den ſpäteren Jahren ſeines Lebens auf eine ſo ſklaviſche Weiſe eine fremde Form ſich ſollte haben aneignen können. Was den Namen Presbyter betrifft, den ſich Johannes beigelegt, ſo möchten wir darauf kein Gewicht legen, daß Papias auch die Apoſtel mit dem Namen der πρεσβύτεροι bezeichnet, denn an jener Stelle werden ſie offenbar nur als die einer früheren Zeit Angehörenden im Verhältniſſe zu den Zeitgenoſſen ſo genannt und es kann daraus nicht hervorgehen, daß Johannes ſelbſt ſich ſo nennen konnte. Da uns aber doch ſonſt keine Urkunde gegeben iſt, in der Johannes ſich ſelbſt im Verhältniß zur Gemeinde bezeichnet, ſo können wir auch nicht darüber

auch durch den zweiten, an eine Christinn aus jener Gegend, Namens Kyria, und die Kinder derselben gerichteten Brief bestätigt, denn auch in diesem warnt der Apostel vor denselben Irrlehrern, welche einen in der menschlichen Natur erscheinenden Jesus Christus nicht anerkennen wollten [1]). Er nennt auch hier das Umsichgreifen dieser Irrlehrer wie eine neue Erscheinung, er bezeichnet sie nicht als Gegner des Christenthums überhaupt, sondern nur als Solche, welche von der ursprünglichen Lehre Christi abgefallen wären. Er warnt überhaupt vor allen Verfälschern dieser ursprünglichen Lehre. Sie sollten Solche nicht in ihr Haus aufnehmen und sie nicht als christliche Brüder begrüßen [2]).

Der dritte Brief des Johannes, der an einen einfluß-

---

absprechen, daß er nicht unter einem solchen Prädikate bekannt seyn konnte.

1) Das Präsens 2 Joh. 7 ἐρχόμενον statt ἐληλυθότα scheint mir am natürlichsten so erklärt zu werden, daß dem Johannes, indem er sich in dieser Form ausdrückt, vorschwebt, wie jene Irrlehrer nicht bloß diese geschichtliche Erscheinung, sondern auch die Möglichkeit derselben leugneten, überhaupt von einem im Fleische erscheinenden Messias nichts wissen wollten.

2) Wenn gleich man in der Form dieses Ausdrucks die Eigenthümlichkeit des Johannes, die, wie feurig ergreifende, so schroff abstoßende Liebe erkennen mag, so wird doch die darin liegende Härte durch Berücksichtigung der Umstände und Verhältnisse, unter denen er dies schrieb, viel gemildert. Er will ja sicher nur auf das Stärkste dies ausdrücken, daß man jeden Anschein meiden müsse, als ob man diese Leute noch als christliche Brüder anerkenne. Nur deshalb sagt er, daß man sie auch nicht grüßen solle, was er doch selbst in Beziehung auf Heiden gewiß nicht gesagt haben würde. Und man muß dabei auch an die eigenthümliche Bedeutung des christlichen Grußes denken, der nicht eine bloße Förmlichkeit, sondern ein Zeichen der christlichen Brüderschaft war. Für die Reinerhaltung des Christenthums und das Heil der christlichen Kirche war es aber auch sehr wichtig, daß die Aufnahme diesen Leuten, welche durch ihre willkührlichen Spekulationen und Dichtungen den Grund des christlichen Glaubens selbst zu zerstören drohten, in den Gemeinden, welche gegen ihre Künste nicht genug gewaffnet waren und in die sie sich auf mannichfache Weise einschleichen konnten, von Anfang an abgeschnitten wurde.

reichen Mann einer dieser Gemeinden, vielleicht einen Gemeindevorsteher, Namens Kajus, gerichtet ist, enthält auch manche merkwürdige Andeutungen in Beziehung auf die damaligen kirchlichen Verhältnisse. Dieser Kajus hatte sich durch die thätige Liebe ausgezeichnet, mit der er sich fremder Glaubensboten, als sie seine Gemeinde besuchten, angenommen. In derselben Gemeinde befand sich aber ein herrschsüchtiger Mann, Diotrephes, welcher gegen diese Missionäre sich feindselig zeigte. Nicht allein wollte er selbst ihnen keine gastfreundliche Aufnahme erweisen, sondern er wollte auch Andere daran hindern, er drohte sie von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Sogar das Ansehn des Apostels Johannes wollte er nicht anerkennen und er erlaubte sich Schmähreden gegen denselben. Es erhellt, daß, wenn ein Mann in einer christlichen Gemeinde auf solche Weise gegen einen Apostel zu verfahren wagte, er subjektive Gründe haben mußte, um ihn nicht in der Würde anzuerkennen, in welcher ein Apostel von allen Gläubigen anerkannt wurde, wie Diejenigen, welche gegen Paulus feindselig auftraten, besondere Gründe hatten, ihm dies apostolische Ansehn streitig zu machen [1]). Gewiß ist es auch sehr unwahrscheinlich, daß jenes feindselige Verfahren gegen die Missionäre, in dieser Zeit von einer Abneigung gegen einen solchen Beruf überhaupt

1) Dabei könnte es auffallen, daß in der Apokalypse Paulus, der einflußreichste unter den Aposteln, gar nicht erwähnt wird und 21, 14 nur zwölf Apostel genannt werden, als die Grundlage des Baues der Gottesstadt bildend. Wenn gleich die Beziehung auf die zwölf Stämme den ganz in alttestamentlichen Bildern sich bewegenden Verfasser veranlassen konnte, nur die ursprüngliche Zwölfzahl zu erwähnen, so muß doch der Anschein einer Zurücksetzung des großen Apostels der Heiden, der daraus entstehen konnte, auffallen. Und es fragt sich, ob der Verfasser nicht zu denen gehörte, welche den Paulus den älteren Aposteln wenigstens nicht ganz gleich setzten und seine Bedeutung für das apostolische Werk wenigstens nicht genug anerkannten, obgleich auch zu erkennen ist, wie sehr er frei ist von dem sonst mit dieser Richtung leicht zusammenhangenden Judaismus, wie sehr durchdrungen von dem christlichen Universalismus des johanneischen Lehrtypus.

hätte ausgehen können. Wir werden vielmehr einen besonderen Grund der Abneigung gegen diese bestimmten Missionäre aufzusuchen haben. Und es kann die Vermuthung in uns aufkommen, daß dies feindselige Verfahren jenes Mannes gegen den Apostel wie gegen jene Missionäre denselben Grund hatte. Wie, wenn die letzteren jüdischer Abkunft waren? Es wird zu ihrem Lobe gesagt, daß sie zur Verkündigung des Evangeliums ausgegangen waren, ohne von den Heiden etwas (zu ihrem Lebensunterhalt) anzunehmen. Wenn sie zu den jüdischen Missionären gehörten, diente nun dieses Merkmal gerade zu ihrer besonderen Auszeichnung, da jene, wie wir aus dem, was Paulus über sie zu sagen pflegt, ersehen, häufig das Recht der Verkündiger des Evangeliums, sich von Denen, für deren Heil sie arbeiteten, ernähren zu lassen, zu mißbrauchen pflegten. Wie es nun in den Gemeinden der Heidenchristen eine ultrapaulinische, zu einer schroffen und einseitigen antijüdischen Richtung sich hinneigende Parthei gab, die Vorläuferin des Marcion, so könnte Diotrephes an der Spitze einer solchen gestanden haben und sein feindseliges Verfahren gegen jene Missionäre, wie gegen den Apostel Johannes, der bei seiner Ankunft in Kleinasien die aufkeimenden Gegensätze durch die Einheit des christlichen Geistes mit einander zu versöhnen und zu verschmelzen suchte, aus derselben Quelle abzuleiten seyn. So wollte später ein Marcion, dem Paulus sich allein anschließend, einen Johannes nicht gelten lassen.

Was einzelne Ueberlieferungen von der Würksamkeit des Johannes in diesen Gegenden bis in ein sehr hohes Alter hinein berichten, stimmt ganz überein mit dem Bilde von seiner väterlichen Fürsorge für diese Gemeinden, das sich uns in diesen Briefen darstellt. So sehen wir ihn in einer durch Clemens Alexandrinus aufbewahrten Erzählung [1]), wie er auf einer Visitationsreise die Christen rings umher besucht, Gemeinden organisirt, für die Anstellung der wür-

1) Quis dives salv. c. 42.

digsten Männer in den Kirchenämtern sorgt. Bei einer solchen Veranlassung bemerkt er einen Jüngling, der unter dem Einflusse des Christenthums dem Reiche Gottes Viel zu werden verspricht. Er empfiehlt ihn einem der Gemeindevorsteher als ein vom Herrn selbst ihm anvertrautes Gut. Der Gemeindevorsteher nimmt sich desselben sorgfältig an, bis er ihm die Taufe ertheilt hat. Nun aber vertraut er der Taufgnade zuviel. Er überläßt ihn sich selbst und der Jüngling sinkt, von treuer Obhut entblößt, durch schlechten Umgang verleitet, immer tiefer in's Verderben, bis er zuletzt Hauptmann einer Räuberbande wird. Als Johannes nach Jahren wieder zu jener Gemeinde kommt, vernimmt er zu seinem größten Schmerze die traurige Veränderung, welche mit dem Jünglinge, von dem er sich so große Hoffnung gemacht, vorgegangen. Nichts kann ihn zurückhalten. Er eilt hin zu dem Sitze der Räuberbande. Er läßt sich gefangen nehmen und zu dem Hauptmann der Bande hinführen. Dieser kann seinen Anblick nicht ertragen, indem durch die Ehrfurcht gebietende Erscheinung des Johannes die Erinnerung an das, was er früher in seinem Innern erfahren hatte, wieder in ihm hervorgerufen und sein Gewissen geweckt wird. Er flieht bestürzt zurück, aber der Greis, voll väterlicher Liebe, strengt sich über seine Kräfte an, ihm nachzueilen. Er heißt ihn Vertrauen fassen, er verkündigt ihm Vergebung seiner Sünden im Namen des Herrn. Es gelingt ihm durch väterliche Leitung seine Seele wieder zu retten und ihn zu einem würdigen Mitgliede der christlichen Gemeinde zu bilden [1]). So zeugt von dem johanneischen Geiste auch die

1) Clemens führt diese den johanneischen Geist athmende Erzählung als eine geschichtliche Ueberlieferung, keineswegs als ein Mährchen an, μῦθος = λόγος, nicht μῦθος, insofern das Wort so viel bedeutet als eine Fabel, ein Mährchen, ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον — — — παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον, s. Segaar z. d. St. Freilich sind solche spätere Ueberlieferungen nicht hinreichende Bürgschaften, um eine Erzöhlung als durchaus wahr zu beglaubigen. Es wäre möglich, daß eine solche Erzählung so ausgebildet

durch den Hieronymus [1]) aufbewahrte Ueberlieferung. Da der Greis Johannes nicht mehr in die Gemeindeversammlungen gehen konnte, sondern von den Händen seiner Jünger sich dahin tragen lassen mußte, habe er immer nur dasselbe zu der Gemeinde gesprochen, sie an jenes Eine Gebot erinnert, welches er von Christus selbst als das Alles in sich schließende, das auszeichnende des neuen Bundes vernommen: meine Kinder, liebt euch unter einander. Und als er gefragt wurde, warum er stets dasselbe wiederhole, habe er geantwortet: „weil genug geschieht, wenn dies Eine geschieht."

So würkte der apostolische Greis bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts und der Geist, der von den Gemeinden Kleinasiens in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ausging, zeugt von seiner vieljährigen Würksamkeit in diesen Gegenden. Ihn gebrauchte der Herr zum Werkzeuge, darüber zu wachen, daß der von dem Apostel Paulus hier gelegte Grund des Glaubens nicht durch das Ueberhandnehmen fremdartiger Spekulationen von verschiedenen Seiten her unterdrückt und daß nicht durch die verschiedenartigsten Uebertreibungen die Einheit des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens ganz zerrissen, daß nicht der herrliche Körper der christlichen Kirche in eine Menge von Sekten und Schulen aufgelöset, insbesondere nicht durch den mit neuer Macht hervortretenden Gegensatz des judaisirenden und hellenisirenden Elementes in zwei Hälften zerspalten wurde. Seine eigenthümliche Richtung, welche

worden wäre, theils um dem praktisch nachtheiligen Vertrauen auf die magischen Würkungen der Taufe zu steuern, die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Jeder nach Erlangung der Taufe desto mehr der Wachsamkeit über sich selbst bedürfe, theils um der Meinung der Rigoristen in dem Pönitenzwesen, daß, wer einmal den Taufbund durch peccata mortalia verletzt habe, zur Sündenvergebung nicht wieder gelangen könne, entgegenzuwürken. Aber auf alle Fälle trägt doch diese von aller Ausmalung in's Wunderbare frei gehaltene Erzählung ganz das Gepräge wenigstens einer zum Grunde liegenden thatsächlichen Wahrheit.

1) Commentar. in ep. ad Galat. c. VI.

mehr die Fülle und Tiefe des von Christus erfüllten Gemüths als die Schärfe und Bestimmtheit des Begriffs darstellte, war, wie sie Alles, was den Grund des Glaubens an den Sohn Gottes zu gefährden drohte, mit feuriger Liebe abstieß, so untergeordnete Gegensätze mit einander zu versöhnen und die Bildung einer universellen christlichen Gemeinschaft aus verschiedenartigen Elementen zu befördern, geeignet. Von seinem Einflusse zeugt der einfache praktisch-christliche Geist, der Geist der eifrigen Liebe zum Herrn und der Geist, der an der ursprünglichen, wenn auch nicht ganz verstandenen Ueberlieferung vesthaltenden christlichen Treue, welcher die Kirchenlehrer Kleinasiens im Kampfe mit der aufkeimenden und um sich greifenden Gnosis auszeichnet.

So bildet Johannes den natürlichen Schlußpunkt des Zeitalters der apostolischen Kirche. Die durch ihn noch zuletzt in ihrer ursprünglichen Reinheit dargestellte Lehre des Evangeliums sollte nun ohne das überwiegende Ansehn eines Apostels dem Kampfe der mannichfaltigen Gegensätze, die wir schon bisher aufkeimen sahen, preisgegeben werden, auf daß die Kirche ohne eine sichtbare menschliche Leitung sich selbst überlassen, unter der unsichtbaren Obhut des Herrn zur Mündigkeit des Geistes sich hinanbilden und dann zuletzt aus den mit klarem Bewußtseyn entwickelten Gegensätzen die höhere und mit bewußter Erkenntniß aufgefaßte Einheit des johanneischen Geistes hervorgehen sollte.

Wir wollen nun noch den Entwickelungsgang der christlichen Lehre in dieser ihrer Ursprünglichkeit genauer betrachten und sehen, wie die Einheit des Geistes in der Mannichfaltigkeit der von demselben Geiste beseelten Eigenthümlichkeiten und der daraus hervorgehenden verschiedenen Auffassungsformen sich darstellte.

Sechster Abschnitt.

Die apostolische Lehre.

Nicht als ein starrer, todter Buchstabe sollte die Lehre Christi in Einer bestimmten, stehenden Form der Menschheit gegeben, sondern sie sollte als das Wort des Geistes und des Lebens aus dem Leben heraus in lebendiger Beweglichkeit und Mannichfaltigkeit verkündigt werden, durch solche von dem göttlichen Geiste erleuchtete Menschen, welche sie auf eine lebendige Weise und also gemäß ihren verschiedenen Eigenthümlichkeiten und der Verschiedenheit ihres eigenthümlichen Lebens und Bildungsganges auf eigenthümlich verschiedene Weise in sich aufgenommen und sich angeeignet hatten. Diese Verschiedenheit sollte dazu dienen, die lebendige Einheit, den Reichthum und die Tiefe des christlichen Geistes in der Mannichfaltigkeit der ohne Absicht einander gegenseitig ergänzenden und erläuternden menschlichen Auffassungsformen zu offenbaren, wie das Christenthum ja dazu bestimmt und dazu fähig ist, die verschiedensten Richtungen menschlicher Eigenthümlichkeit sich anzubilden, sie zu verklären und durch eine höhere Einheit mit einander zu verbinden, und wie die verschiedenen eigenthümlichen Grundrichtungen der menschlichen Natur darauf angelegt sind, zur Verwürklichung der Idee der Menschheit und zur Darstellung des Reiches Gottes in derselben zu allen Zeiten mit einander und in einander zu würken.

Wir können nun bei dem Entwickelungsgange der ursprünglichen christlichen Lehre besonders drei eigenthümliche Grundrichtungen unterscheiden, die pauliniſche, die jakobiſche, zwiſchen welchen beiden die petriniſche als ein vermittelndes Glied erſcheint, und die johanneiſche [1]). Wir

1) Trefflich sagt Dr. Nitzsch in Beziehung auf die verschiedenen apostolischen Lehrtypen: „Sie ignoriren heißt zu Gunsten einer einseitigen

wollen zuerſt den pauliniſchen Lehrtypus betrachten, da wir in dieſem die vollſtändigſte und vielſeitigſte Entwickelung der chriſtlichen Lehre finden und da dieſe am beſten als Grundlage zur Vergleichung bei der Darſtellung der andern apoſtoliſchen Grundrichtungen dienen wird.

1. Die pauliniſche Lehre.

Um den eigenthümlichen Lehrbegriff dieſes Apoſtels genetiſch zu entwickeln, müſſen wir Rückſicht nehmen auf die Eigenthümlichkeit ſeines feurigen und tiefen Geiſtes, auf ſeinen eigenthümlichen Bildungsgang, wie er in phariſäiſcher Schule zu dialektiſcher und ſyſtematiſcher Entwickelung des von ihm angeeigneten Lehrſtoffes gebildet worden, auf die eigenthümliche Art, wie er von der ſchroffſten Auffaſſung des geſetzlich jüdiſchen Standpunktes durch einen mächtigen Eindruck auf ſein Inneres und durch eine heftige Kriſis in demſelben zum Glauben an das Evangelium geführt wurde, ſ. v. Bd. I., S. 116 ff., auf die Eigenthümlichkeit ſeines apoſtoliſchen Würkungskreiſes, in welchem er gerade mit einer Verfälſchung des Chriſtenthums durch Einmiſchung des Standpunktes, dem er ſelbſt vor ſeiner Bekehrung zugethan geweſen war, am meiſten zu kämpfen hatte. In Beziehung auf die Quelle, aus der er ſeine Erkenntniß der chriſtlichen Lehre ableitete, iſt das anzuerkennen, was er ſelbſt über ſeine Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit als Lehrer des Evangeliums ſagt. Zwar war ohne Zweifel auch zu ihm, wie er ſich zuweilen darauf bezieht, eine Ueberlieferung von den Ausſprüchen, Handlungen und Anordnungen Chriſti gelangt und dieſe bildete den Stoff, an dem und aus dem ſich ſein chriſtliches Bewußtſeyn entwickelte, ſ. oben Bd. I., S. 130 ff.,

---

Dogmatik jene Vollſtändigkeit und Feſtigkeit aufgeben, die mit ihnen als gleich weſentlichen einander ergänzenden Betrachtungsarten der chriſtlichen Glaubenslehre verliehen iſt, eben das gering ſchätzen, worin die bibliſche Glaubenslehre ihre ſtille Erhabenheit über alle ſtreitenden Syſteme behauptet." S. die theologiſche Zeitſchrift, herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822. 3tes Heft. S. 68.

aber der Geist, den Christus seinen Jüngern verheißen hatte, als einen solchen, der ihnen den ganzen Sinn und Umfang der von ihm verkündigten Wahrheit aufschließen sollte, erleuchtete ihn auf eine selbstständige Weise, die in jenen Ueberlieferungen dem Grundkeime nach enthaltenen Wahrheiten weiter zu entwickeln und sie mit den durch die früheren göttlichen Offenbarungen mitgetheilten, wie den dem ursprünglichen Gottesbewußtseyn der Menschheit eingepflanzten Wahrheiten zu Einem Ganzen zu verbinden. Diejenigen, welche ihn beschuldigt haben, daß er fremdartige jüdische Elemente mit dem Christenthum vermischt, verkannten durchaus den Apostel, welcher gerade in jeder Hinsicht den Gegensatz des christlichen und des jüdischen Standpunktes am schärfsten aufgefaßt und diesen Gegensatz am vollständigsten entwickelt hat. Etwas Anderes war es, daß er solche jüdische Elemente mit aufnahm, welche nichts dem Christenthum Fremdartiges enthielten, sondern im Gegentheil dazu bestimmt waren, die Grundlage der neuen christlichen Wahrheit zu bilden. Die Vergleichung der paulinischen Grundideen mit den von Matthäus und Lukas überlieferten Worten Christi wird uns die Keime von jenen in diesen auffinden lassen.

Das, was den vorbereitenden Standpunkt für das ganze christliche Leben des Paulus bildete, das, wodurch sein Uebergang vom Judenthum zum Christenthum bestimmt wurde, dies begründete auch die eigenthümliche Form, in welcher das letztere von ihm aufgenommen und begrifflich ausgebildet wurde. Hier finden wir den natürlichen Mittelpunkt, von dem wir bei der Entwickelung seiner Lehre ausgehen. Die Begriffe *νόμος* und *δικαιοσύνη* bilden den Zusammenhang wie den Gegensatz seines späteren und früheren Standpunktes. Mit dem Namen der *δισαιοσύνη* wurde von dem alttestamentlichen Standpunkte die vollkommene theokratische Gesinnung und Lebensbeschaffenheit bezeichnet, mit welcher auch das vollkommene theokratische Bürgerrecht und somit die Berechtigung zur Theilnahme an allen den Mitgliedern der Theokratie bestimmten Gütern, der Anspruch auf voll-

kommene Seligkeit gegeben war. Zu jenem Prädikate eines δίκαιος und Allem, was daraus folgte, glaubte Paulus nun auf seinem früheren Standpunkte durch die strenge Gesetzbeobachtung zu gelangen, wie ja die Pharisäer, denen er zugehörte, darauf ihr Vertrauen und darin ihren Stolz setzten, indem sie sich durch mancherlei Umzäunungen gegen jede Gesetzverletzung verwahrt hatten. Er war ja, wie er selbst sagt, Phil. 3, in Beziehung auf das, was zu dieser gesetzlichen Gerechtigkeit gerechnet wurde, untadelig gewesen. Auch von seinem christlichen Standpunkte nun galt ihm das Prädikat eines δίκαιος [1]) als das höchste, welches einem Menschen ertheilt werden konnte, und die δικαιοσύνη bezeichnete ihm das vollständige Geeignetseyn zur Theilnahme an allen Rechten und Gütern der Theokratie und demnach der Seligkeit, der ζωή. Die Begriffe δικαιοσύνη und ζωή blieben ihm immer Correlatbegriffe. Aber seine Auffassung des Wesens dieser δικαιοσύνη selbst mußte eine durchgreifende Veränderung erleiden, da er von der Unzulänglichkeit und Nichtigkeit dessen, was er früher mit diesem Namen bezeichnet hatte, überzeugt worden. Jene δικαιοσύνη νομική hatte er als eine Scheingerechtigkeit anerkannt, welche zwar den Anforderungen der Menschen genügen, aber nicht vor dem durch keinen Schein zu täuschenden heiligen Gott und daher nicht in Beziehung auf das Reich Gottes gelten könne. Es war jetzt sein Grundprincip: kein Mensch kann durch solche Werke, wie er sie vom Standpunkte des Gesetzes zu vollbringen vermag, oder überhaupt von diesem Standpunkte

1) Fern lag es dem Paulus, das Wort δικαιοσύνη bloß zur Bezeichnung eines untergeordneten sittlichen Standpunktes nach Art des späteren antijüdischen Gnosticismus zu gebrauchen, da er von der alttestamentlichen theokratischen Grundlage überall ausging. Ich kann daher auch nicht annehmen, daß Röm. 5, 7 durch das Wort ἀγαθός eine höhere Stufe der Sittlichkeit als durch das Wort δίκαιος bezeichnet werde. Das Gegentheil erhellt aus der Art, wie Paulus Röm. 7, 12 diese Worte zusammenstellt.

aus die vor Gott geltende Gerechtigkeit [1]) erlangen [2]). Diesen Satz, welcher den Gegensatz zwischen seiner früheren und seiner späteren Denkweise bezeichnet, hatte er in der Polemik mit seinen judaisirenden Widersachern besonders zu entwickeln. Nun zwar handelte es sich in dem Streite mit diesen zunächst von den ἔργοις νόμου als Beobachtung der rituellen Vorschriften des Gesetzes, denn die Gegner des Paulus wollten ja eben dieſe als zur wahren δικαιοσύνη und zum Geeignetseyn für das Gottesreich nothwendig gehörend, den gläubigen Heiden auferlegen, und dies war es, was er nicht zulassen wollte. Doch von dem Standpunkte des Judenthums war eine solche Unterscheidung zwischen dem rituellen und ethischen Gesetz nicht möglich, da ja Alles auf gleiche Weise als göttliches Gebot betrachtet wurde und zum Gehorsam gegen den geoffenbarten göttlichen Willen beides auf gleiche Weise gehörte, aus der Gesinnung der ächten Frömmigkeit beides auf gleiche Weise hervorgehen sollte [3]). Wenn auch Paulus in verschiedenen Stellen und Beziehungen besonders an den rituellen oder besonders an den ethischen Inhalt des νόμος denkt, so liegt doch dabei immer derselbe Begriff im Ganzen zu Grunde. Auch wo er, wie in dem Briefe an die Galater, die rechtfertigende Kraft und die Verbindlichkeit des Ritualgesetzes besonders zu bekämpfen veranlaßt ist, geht doch seine Polemik von dem ganzen

---

1) Wir gebrauchen das Wort Gerechtigkeit als Uebersetzung des Hebräischen und Hellenistischen in einem nur der ursprünglichen Bedeutung des deutschen Wortes entsprechenden Sinne, gerecht, was so ist, wie es seyn soll.

2) Das paulinische οὐ δικαιοῦται ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐξ ἔργων νόμου oder ἐκ νόμου πᾶσα σάρξ, welche Formel sich bei dem Paulus höchst wahrscheinlich sehr bald durch die antithetische in der Art seiner Bekehrung begründete Entwickelung seiner christlichen Ueberzeugung bildete. S. oben Bd. I., S. 133.

3) Auch wenn Christus in der Bergpredigt sagt, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen, so ist gewiß an eine solche Unterscheidung nicht zu denken. S. Leben Jesu S. 137 u. ff

Begriffe des νόμος aus. Es ist der Begriff einer von außen her gegebenen Norm des Handelns, das Gesetz als ein Gebietendes, welches durch seine Gebote durchaus keine innere Veränderung im Menschen hervorbringen kann. Dem Gesetze — was von jedem Gesetze als solchem gilt — kann nur durch vollkommenen Gehorsam Genüge geleistet werden. Da nun kein Mensch diesen von dem göttlichen Gesetze geforderten Gehorsam zu verwürklichen vermag, so folgt daraus, daß es über Alle, als der Verletzung schuldig, die Verdammung ausspricht; Galat. 3, 10. Dies gilt von dem gebietenden Sittengesetze, welches sich in dem Gewissen offenbart nicht minder als von dem besonderen Ausdrucke dieses Gesetzes in der alttestamentlich theokratischen Form, wie ja Paulus selbst dasselbe in dem Römerbriefe auf das im Herzen des Menschen niedergeschriebene Gesetz, das Gesetz des Gewissens anwendet und wie er sagt, daß dasselbe in Denjenigen, welchen der νόμος in der äußerlich theokratischen Form nicht gegeben worden, auf gleiche Weise das Schuldbewußtseyn hervorrufe.

In Beziehung auf den ganzen Begriff des νόμος als die Offenbarung der göttlichen Anforderungen an den Menschen in der Form eines gebietenden Gesetzes, sagt der Apostel Galat. 3, 21, daß, wenn dasselbe den Menschen innerlich lebendig machen, ein wahres inneres Leben, aus welchem von selbst alles Gute hervorgehen müßte, ihm mittheilen könnte, so würde man mit Recht von einer δικαιοσύνη, die aus dem Gesetze hervorgeht, reden. Zwar könnte auch in dem Falle, wenn der Mensch der Beschaffenheit seines innern Lebens nach mit den Anforderungen des Gesetzes würklich übereinstimmte, nicht eigentlich gesagt werden, daß er durch die Werke des Gesetzes die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlange, denn das Aeußere setzt ja vielmehr das Innere, die dem Blicke des allwissenden Gottes schon durch sich selbst offenbar gewordene Gesinnung der wahren Gerechtigkeit voraus [1]),

1) Was auch Aristoteles anerkannte: ὅτι δεῖ τὰ δίκαια πράττοντας

Dieses kann nicht aus Jenem, sondern Jenes muß aus Diesem hervorgehen. Doch wären in diesem Falle die den Forderungen des Gesetzes entsprechenden Werke die nothwendigen Merkmale des wahrhaft Gerechten und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit, etwas wahrhaft Gott Wohlgefälliges. Dies findet nun aber in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen keineswegs Statt. Die den Anforderungen des Gesetzes entsprechende Gesinnung ist in ihm nicht vorhanden und das äußerlich gebietende Gesetz kann auf sein Inneres nicht einwürken, ihm die Kraft zur Vollziehung des Gebotenen nicht mittheilen, den in der Gesinnung vorhandenen Gegensatz nicht überwinden. Wenn es ihn auch durch sinnliche Triebfedern, wie sinnliche Furcht oder Hoffnung, Eitelkeit, die sich vor Gott oder vor den Menschen geltend machen will, antreibt, dem Anscheine nach das Gebotene zu vollbringen, so fehlt doch immer die von dem Geiste des Gesetzes geforderte Gesinnung. Die so erfolgenden Werke, mögen sie auf den ethischen oder den rituellen Theil des νόμος sich beziehen, ermangeln der Gesinnung, welche das Merk-

---

δικαίους γίνεσθαι. — τὰ πράγματα δίκαια λέγεται, ὅταν ᾖ τοιαῦτα, οἷα ἂν ὁ δίκαιος πράξειεν· δίκαιος δὲ ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι πράττουσιν. Eth. Nicomach. II. c. 3. So wie bei Paulus der Gegensatz zwischen dem Standpunkte der Gesetzesgerechtigkeit und der wahren Gerechtigkeit, bei dem Aristoteles zwischen dem τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιεῖν und dem πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα, ὥς εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν (das φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος, von welchem Alles ausgehen soll, Röm. 8, 5.) καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων. τὴν μὲν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή. l. c. l. VII. c. 13. Das Christenthum erhebt nur die Beziehung des Geistes über den Rester des Guten in den πραττομένοις zu dem αὐτὸ ἀγαθόν, dem Urquell und Urbild alles Guten in Gott, zur Gemeinschaft mit Gott und Darstellung dieser Gemeinschaft im Handeln. Die Gesinnung des wahrhaft Gerechten, welche Alles auf die Verherrlichung Gottes bezieht. Die Sittlichkeit, das sich offenbarende und darstellende göttliche Leben. Und das Christenthum weist auch den Entwickelungsprozeß nach, durch welchen der Mensch vermöge der Wiedergeburt zu jener ἀρετή, welche die rechte προαίρεσις erzeugt, gelangen soll.

mal der ächten vor dem heiligen Gott sich so darstellenden δικαιοσύνη sind. Vermöge dieses Begriffszusammenhanges geschieht es, daß, wenn gleich ἔργα νόμου an und für sich solche Werke seyn könnten, welche die Vollziehung des Gesetzes würklich darstellen, vielmehr von Paulus nur Handlungen der scheinbaren, äußerlichen, nicht innerlichen Gesetzerfüllung, darunter verstanden werden, die Bezeichnung der bloßen Legalität im Gegensatz gegen die ächte Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die ἔργα νόμου nicht gleich, sondern entgegengesetzt den ἔργοις ἀγαθοῖς. Ephes. 2, 10. Von einer solchen gesetzlichen Gerechtigkeit redet er, wenn er sagt Phil. 3, 6, daß er in dieser Beziehung als Pharisäer untadelig gewesen sey, obgleich er nachher von dem christlichen Standpunkte dies als etwas Nichtiges anerkannte. So konnte Paulus in einem zwiefachen Sinne sagen, daß durch Werke des Gesetzes kein Mensch vor Gott gerechtfertigt werden könne. Versteht man die Werke des Gesetzes in dem ideellen Sinne, so kann Keiner solche Werke, wie sie das Gesetz verlangt, vollbringen. Verstehen wir das Wort im empirischen Sinne, so sind diejenigen Werke, welche auf dem Standpunkte des Gesetzes würklich zu Stande kommen, keine solche, wie sie dem Geiste und den Anforderungen desselben entsprechen.

Wenn man die Behauptung von der Unzulänglichkeit der Gesetzesgerechtigkeit ohne genauere Bestimmung hinstellt, so könnte sie so verstanden werden, daß die sittlichen Gebote des Gesetzes einen nur untergeordneten sittlichen Standpunkt darstellten und eben deshalb Keinen zur wahren Gerechtigkeit führen könnten. Nach dieser Voraussetzung würde denn auch das Urtheil über die Leistungen des Christenthums eigenthümlich bestimmt werden, indem sodann die Darstellung einer vollkommenen Sittenlehre den wesentlichen Vorzug des Christenthums vor dem früheren gesetzlichen Standpunkte bilden müßte. Aber es erhellt aus der Art, wie Paulus diese Behauptung begründet, daß er dies nicht kann sagen wollen. Nirgends klagt er das Gesetz von dieser Seite an,

ſondern er preiſet es vielmehr Röm. 7 als etwas an ſich Heiliges und Gutes. Das Eine von dem νόμος an die Spitze geſtellte Gebot der Liebe enthält ja nach Röm. 13, 9 ſchon Alles, was zur ſittlichen Vollkommenheit gehört und wer dies nur erfüllen könnte, wäre würklich ein Gerechter. Auch will er in den beiden erſten Kapiteln des Römerbriefes gerade beweiſen, daß den Juden in Beziehung auf ihren νόμος, wie den Heiden in Beziehung auf das der ſittlichen Natur eingeſchriebene Geſetz nicht die Kenntniß deſſen, was gut ſey, ſondern der kräftige Wille zur Vollbringung des erkannten Guten fehle. Der Grund, warum das Geſetz die wahre Gerechtigkeit nicht zu erzeugen vermag, liegt vielmehr nur in dem Formellen deſſelben, weil es das Gute nur als Gebot von außen her darſtellt, und in dem Verhältniſſe dieſes Gebotes zu der Gemüthsbeſchaffenheit Deſſen, dem das Geſetz gegeben worden. Dies führt uns in den Mittelpunkt der pauliniſchen Anthropologie ein. Die menſchliche Natur als eine von dem göttlichen Leben entfremdete, mit den Anforderungen des Geſetzes, ſey es das ewige Sittengeſetz oder das Geſetz in ſeiner äußerlich theokratiſchen Form, in Widerſpruch ſtehende. Dieſen Gegenſatz müſſen wir nun genauer unterſuchen.

Das Princip in der menſchlichen Natur, welches der Vollziehung des Geſetzes widerſtrebt, bezeichnet der Apoſtel gewöhnlich mit dem Namen des Fleiſches, den Menſchen, in welchem dies Princip vorherrſcht oder den Menſchen, deſſen Sinn noch nicht durch das Chriſtenthum umgebildet worden, mit dem Namen eines σαρκικὸς, eines τὰ τῆς σαρκὸς φρονῶν. Er ſtellt das dem Geſetze widerſtrebende Princip als ein Geſetz in den Gliedern dar, welches dem Geſetze der Vernunft widerſtreitet, er redet von den ſündhaften Regungen in den Gliedern, welche die Vollziehung des von dem Geiſte anerkannten Geſetzes hindern, ſ. Röm. 7; den Körper als den Sitz der ſündhaften Begierden nennt er das σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 6, das σῶμα τῆς σαρκὸς Col. 2, 11. Daraus könnte man ſchließen, daß Paulus

die Sünde von dem Gegensatze zwischen Sinnlichkeit und Geist in der menschlichen Natur ableitete, und darnach könnte er das Böse als einen nothwendigen Durchgangspunkt in der Entwickelung der menschlichen Natur, bis zur vollkommenen Herrschaft des Geistes in derselben, gesetzt haben. Dies aber konnte der Sinn des Apostels nicht seyn, denn er betrachtete diesen Zwiespalt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit nicht als etwas in der ursprünglichen Naturanlage des Menschen Gegründetes, sondern als die Folge einer freien Abweichung desselben von seiner ursprünglichen Bestimmung, als etwas Verschuldetes, und es zeigt sich hier schon, wie praktisch wichtig die Voraussetzung einer ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und eines Abfalls von derselben in der pauliniſchen Lehre ist. Wir würden demnach auf jeden Fall in dem Sinne des Paulus das Uebergewicht der sinnlichen Triebe über die Vernunft doch nur als die wesentlichste Folge der ersten sittlichen Entzweiung betrachten können. Aber auch überhaupt gegen die Annahme, daß er, wenn er die σάρξ als die Quelle der Sünde bezeichnet, darunter nichts Anderes als die dem geistigen Princip im Menschen widerstrebende Sinnlichkeit verstehen sollte, ist Manches einzuwenden. Galat. 5, 20 nennt er unter den Würkungen der σάρξ Spaltungen, die sich doch keineswegs alle aus sinnlichen Triebfedern ableiten ließen. Hier könnte man zwar die gewöhnliche Ansicht dadurch retten, daß man sagte, Paulus habe eben an solche Spaltungen gedacht, die er aus sinnlichen Triebfedern, aus sinnlicher Denkweise, wie aus dem am Sinnlichen klebenden, einer geistigeren Auffassung des Christenthums widerstrebenden Judaismus ableitet. Noch auffallender erscheint es aber, daß er auch bei der irrthümlichen Richtung, welche er in der Gemeinde zu Colossä bekämpft, auf die σάρξ, auf einen νοῦς σαρκικὸς, Alles zurückführt und hier ließe sich doch schwerlich aus einem Kleben am Sinnlichen Alles ableiten, da wir hier im Gegentheil ein falsches Streben nach Entsinnlichung, eine ascetische Richtung, welche den sinnlichen Bedürfnissen sogar ihr Recht

nicht widerfahren ließ, bemerken. Und möchte man auch in allem Diesem noch die Würkungen einer wenn gleich verfeinerten Sinnlichkeit finden, derjenigen Richtung, welche an dem Aeußerlichen haftend zu der rein innerlichen Religion des Geistes sich nicht erheben konnte, so kommt doch noch hinzu, daß auch in der korinthischen Gemeinde der Apostel Alles, was sich dem Christenthum, sey es in offenem oder verborgenem Kampfe, entgegenstellte, und unter diesem auch die das einfache Evangelium verachtende spekulative helleniſche Richtung (das σοφίαν ζητεῖν) aus der σὰρξ ableitet. Nimmt man alles dies zusammen, so geht sicher daraus hervor, daß der pauliniſche Begriff von der σὰρξ mehr als die Sinnlichkeit umfaßt. Und dies wird auch dadurch bestätigt, daß Paulus nicht allein gleichbedeutend mit dem κατὰ σάρκα περιπατεῖν gebraucht das κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν, sondern daß er auch mit der Bezeichnung des ἄνθρωπος σαρκικὸς gleichbedeutend setzt die Bezeichnung des ἄνθρωπος ψυχικὸς 1 Korinth. 2, 14. Alles dies nämlich bezieht sich nur auf den Gegensatz des Menschlichen gegen das Göttliche, sey es die σὰρξ oder die ψυχὴ [1]) im Gegensatz gegen das θεῖον πνεῦμα. Paulus erkannte in dem Weisheitsdünkel des Hellenen, der mit allem seinem Streben doch über die Schranken des weltlichen Daseyns nicht hinaus kommt und sich befriedigt fühlt, ohne das höchste Gut gefunden zu haben, das allein dem Geiste wahre Befriedigung gewähren kann, in der Anmaßung der eingebildeten Werkgerechtigkeit des Juden dasselbe Princip der σὰρξ wie in der sinnlichen Genußsucht. Es giebt eine

1) Allerdings mag Paulus wohl von der ψυχὴ das πνεῦμα als in der menschlichen Natur einwohnendes Vermögen, das dem göttlichen oder dem heiligen Geiste zum Organ diene und sich unter dessen Einfluß zu vorherrschender Thätigkeit entwickele, unterschieden haben, wie aus der Trichotomie 1 Thessal. 5, 23 geschlossen werden könnte. Nach jener Trichotomie wäre der ψυχικὸς ein solcher, in welchem durch das Vorherrschen des niederen Seelenvermögens allein, des Weltbewußtseyns allein, das Höhere, das subjektive πνεῦμα, unterdrückt worden.

σοφία κατὰ σάρκα, eine δικαιοσύνη κατὰ σάρκα. Die Begriffe σὰρξ, κόσμος, πνεῦμα τοῦ κόσμου entsprechen einander. So bezeichnet die σὰρξ die menschliche Natur überhaupt in dem Zustande ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben und es kann aus dieser Bezeichnung gar nichts darüber bestimmt werden, was Paulus als die Eine Grundrichtung, aus welcher sich alle Erscheinungsformen der Sünde ableiten ließen, betrachtet, oder ob er überhaupt Eine solche angenommen habe. Ueber das Letzte findet sich bei ihm allerdings keine bestimmte Erklärung. Wie er aber das θεῷ, χριστῷ ζῆν als das Princip des Guten im Menschen setzt, so liegt darin, daß das sich selbst leben, die selbstsüchtige Richtung (das ἐγὼ in der Beziehung auf sich selbst, nicht dem Gottesbewußtseyn sich unterordnend, Gal. 2, 20) die Grundrichtung des Bösen sey. Theils nun insofern die Macht des sündhaften Princips bey dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur sich besonders in dem Widerstreite der sinnlichen Triebe gegen das von dem Geiste anerkannte Gesetz zu erkennen giebt, theils insofern das Christenthum zuerst besonders unter den Ständen, in welchen es mit der Macht der sinnlichen Rohheit am meisten zu kämpfen hatte, sich verbreitete, theils insofern der Körper der die Seele beherrschenden sündhaften Richtung als Organ dient und die Macht sündhafter Gewöhnung, mit einer gewissen erlangten Selbstständigkeit, länger in ihm fortwürkt, nachdem die Seele eines höheren Lebens theilhaft geworden, — in allen diesen Beziehungen geschieht es, daß Paulus öfters den der sündhaften Gewöhnung dienenden Leib für das ganze Wesen der Sünde setzt.

Gewöhnlich bezieht sich Paulus nur auf das Bewußtseyn der Sünde als eine allgemeine Thatsache in der menschlichen Natur und er beruft sich hier auf das, was Jeder aus seiner eigenen inneren Erfahrung erkennen konnte. Nur so konnte seine Verkündigung überall Eingang finden, weil sie sich an eine Grundwahrheit anschloß, die nicht aus Ueberlieferung, auf das Zeugniß fremder Autorität angenommen

zu werden brauchte, sondern die sich in jedem Selbstbewußtseyn als solche offenbaren mußte. Das Bewußtseyn dieses Zwiespaltes in der menschlichen Natur, das daraus hervorgehende Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit bleibt in seiner unwandelbaren Geltung unabhängig von aller geschichtlichen Ueberlieferung, und wenn auch der Mensch diesen Zwiespalt als etwas thatsächlich Gegebenes anerkennen müßte, ohne den Ursprung desselben erklären zu können. Diese innere Thatsache, auf welche sich Paulus, als auf etwas unmittelbar Gewisses beruft, müssen wir wohl unterscheiden von allen Erklärungsweisen derselben [1]), welche als unhaltbar erscheinen könnten, ohne daß doch diese Thatsache, das daraus hervorgehende Bewußtseyn einer Erlösungsbedürftigkeit und der aus diesem sich entwickelnde Glaube an einen Erlöser ihre Geltung verlieren würden. Sehr natürlich ist es daher und ein Beweis von der Lehrweisheit des Apostels, daß er in so wenigen Stellen von der ursprünglichen Vollkommenheit des ersten Menschen und von der ersten Sünde handelt im Verhältnisse zu den vielen, die sich auf jene allgemeine Thatsache beziehen. Daraus folgt nun aber keineswegs, daß das, was er darüber sagt, in einem bloß zufälligen Zusammenhange mit seinen christlichen Ueberzeugungen stehe, daß ihm Alles, was er von dem ersten Menschen sagt, nur als eine aus der Gewöhnung jüdischer Vorstellungen entlehnte Folie diene, um die erlösenden Würkungen Christi durch den Gegensatz

1) Diese Thatsache, die einzig nothwendige Voraussetzung des Glaubens an einen Erlöser, ist an sich unabhängig von aller Untersuchung über die Abstammung des Menschengeschlechts, als etwas durch die unmittelbare innere Erfahrung Gewisses, einem Gebiete des Lebens angehörend, welches über alle Spekulation, Natur- und Geschichtsforschung hinausliegt. Und die Lehre von einer Präexistenz der Seelen könnte, wenn auch ein unhaltbarer Erklärungsversuch, doch diese Thatsache selbst gleichfalls zu ihrer Voraussetzung haben und sie bestehen lassen. Das ist eben das Wesen des Christenthums, daß es auf einer geschichtlichen Thatsache ruht, die, um in ihrer wahren Bedeutung anerkannt zu werden, nur die Erfahrungen voraussetzt, welche jeder Mensch an sich selbst machen kann.

anschaulicher zu bezeichnen. Vielmehr hangt diese Voraussetzung mit dem ganzen christlichen Bewußtseyn des Apostels inniger und genauer zusammen, wie wir dies schon andeuteten, denn sie liegt überall zum Grunde, wo er diesen Zwiespalt nicht als etwas durch die göttliche Schöpfung selbst so Geordnetes und in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur Nothwendiges, sondern als etwas Verschuldetes darstellt. Für die Rechtfertigung der Heiligkeit und Liebe Gottes mußte es ihm wichtig seyn, sagen zu können, daß der Mensch nicht in diesem Zustande von Gott geschaffen worden, sondern daß derselbe erst aus einem Mißbrauch der ihm verliehenen Freiheit hervorgegangen sey [1]).

---

1) Ein mir besonders theurer Freund, Krabbe, bemerkt in seinem trefflichen Buche über die Lehre von der Sünde S. 56, es sey ihm nicht ganz klar geworden, wie ich mir die Entstehung der Sünde in dem ursprünglichen Zustande denke. Aber es lag auch hier meinem Zwecke, da ich nur die Lehre des Apostels Paulus in der Form, in welcher sie von ihm aufgefaßt und dargestellt worden, und ihrem Zusammenhange entwickeln wollte, fern, mich darüber, wie ich als Dogmatiker hätte thun müssen, weiter zu erklären, daß nach meiner Ueberzeugung der Ursprung des Bösen nur als Thatsache, als eine vermöge der creatürlichen Freiheit mögliche, aber nicht anderswoher abzuleitende noch zu erklärende Thatsache verstanden werden kann. Es liegt in dem Begriff des Bösen, daß es das durchaus Unerklärliche ist und wer es erklären will, hebt den Begriff desselben auf. Nicht die Schranken unserer Erkenntniß machen den Ursprung der Sünde zu etwas für uns Unerklärlichem, sondern es folgt aus dem Wesen der Sünde als eines Aktes der freyen Willkür, daß sie in aller Ewigkeit eine unerklärte Thatsache bleiben muß. Sie kann nur empirisch verstanden werden vermittelst des sittlichen Selbstbewußtseyns. τὸ ἐρώτημα, ὅ πάντων αἰτιόν ἐστι κακῶν, μαλλον δὲ ἡ περὶ τούτου ὠδίς, ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγιγνομένη, ἣν εἰ μὴ τις ἐξαιρεθήσεται, τῆς ἀληθείας ὄντως οὐ μὴ ποτε τύχοι. ep. II. Platon. Wer in seiner anmaßenden Armseligkeit sich dabei beruhigen konnte, die menschliche Natur zu verstümmeln, auf ein Minimum zu reduciren, das Denken in einer gewissen Form an die Stelle des ganzen Menschen zu setzen, mag sich nachher alle Erscheinungen in dem Leben des Geistes auf seine Weise zurecht legen, aber die unüberwindliche Stimme der Natur wird gegen alle verkünstelnden Theorien ihr Recht geltend zu machen wissen.

So könnte nun aber die Sache nicht angesehen werden, wenn, wie von Manchen behauptet worden, Paulus den ersten Menschen nur als Repräsentanten der menschlichen Natur überhaupt dargestellt und an diesem Beispiele nachweisen gewollt hätte, wie vermöge der ursprünglichen Anlage der menschlichen Natur die Lust, im Gegensatz gegen das vernünftige Princip oder im Gegensatz gegen die Anlage zum Gottesbewußtseyn zuerst hervortreten mußte, was sich noch immer in jedem einzelnen Menschen wiederhole, damit der Mensch aus dem Bewußtseyn dieses Gegensatzes heraus durch die Erlösung zur würksamen Herrschaft des Gottesbewußtseyns in seiner Natur gelangen sollte. Diesen Ideenzusammenhang würden wir allerdings bei Paulus angedeutet finden, wenn es sich nachweisen ließe, daß er in der Stelle Röm. 7, 9 u. d. f. auf den Zustand der ursprünglichen Unschuld anspielte und zeigen wollte, wie durch das Gebot jener Zustand der kindlichen Unbefangenheit aufgehoben, die schlummernde Lust im Menschen zum Bewußtseyn gebracht und zur Würksamkeit hervorgerufen wurde. Aber es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß der Apostel, wo er eine scheinbare Unschuld bezeichnet, bei welcher das Princip der Sündhaftigkeit schon, nur noch weniger entwickelt, zum Grunde liegt, an jene ursprüngliche Unschuld, welche er vielmehr als eine Sündenlosigkeit beschreibt, gedacht haben sollte. Gewiß hätte er nicht sagen können, durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, wenn er nach Röm. 7, 9 die Sünde als der Anlage nach schon in dem ersten Menschen vorhanden, als etwas in dem Wesen der menschlichen Natur Gegründetes vorausgesetzt hätte. Um dies zu vereinigen, muß man aus einer fremden Denkweise in den Ideenzusammenhang des Paulus etwas hineinlegen, das sich durchaus nicht als ihm angehörend nachweisen läßt. Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß eine Freiheit in dem Sinne, in welchem sie nach dieser pauliniſchen Lehre anerkannt werden müßte, und ein Uebergang aus Sündenlosigkeit zur Sünde etwas Undenkbares sey, so ist man doch nicht berechtigt

Paulus nach einer Vorstellung, die sich bei ihm durchaus nicht findet, zu erklären. Nicht zu erwähnen, daß jene Ansicht seinem ethisch-religiösen Geiste, wie dem des Christenthums überhaupt widerstreitet; denn nach derselben würde das Bewußtseyn der Freiheit und damit zusammenhangend das Schuldbewußtseyn doch nichts Anderes seyn, als ein nothwendiger, von dem Schöpfer selbst in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur angelegter Schein, eine auf dem Standpunkte des individuellen Selbstbewußtseyns unvermeidliche Selbsttäuschung.

Dadurch also hat die Sünde des ersten Menschen in dem Ideenzusammenhange des Paulus so große Bedeutung, weil sie die freie That war, von welcher eine der ursprünglichen sittlichen Natur des Menschen oder dem Bilde Gottes in derselben widersprechende Lebensrichtung ausging. Wenn er Röm. 5, 12 sagt: durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt eingetreten, so verstehen wir es, da er keine andere Bestimmung hinzusetzt, am natürlichsten so, daß die sündhafte Willensrichtung oder der Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen, nun zuerst hervorgetreten, in der bisher sündenlosen menschlichen Natur, mit der Entwickelung des Geschlechts von diesem ersten Punkte aus sich fortpflanzte. Dasselbe Gesetz, welchem die Fortpflanzung der Menschheit im Ganzen und in den einzelnen Theilen, Völkern und Familien folgt, ohne welches es gar keine Geschichte, keine Entwickelung der Menschheit als Gattung geben könnte. Und in der That sehen wir ja auch Paulus dasselbe Gesetz anwenden, wenn er das Böse in seinen zusammenhangenden und einander bedingenden Würkungen in der großen Masse der Menschheit, der Gesammtheit der Juden oder Hellenen betrachtet.

Alle Menschen sündigten von nun an, indem sie dieser durch den Entwickelungsgang des Geschlechts auf sie übergegangenen sündhaften Richtung folgten. In diesem Sinne sagt er, daß durch Eines Ungehorsam Alle Sünder wurden [1]). Ferner stellt er

1) Es ist jetzt wohl allgemein anerkannt, daß in den letzten Worten

Sünde und Tod zusammen und sagt, daß mit der Sünde der Tod in die Welt gekommen und sich auf alle Menschen verpflanzt

---

Röm. 5, 12 das Pronomen relativum nicht auf Adam zurückbezogen werden kann. Es leuchtet mir auch nicht ein, was Rothe S. 32 in seiner scharfsinnigen Abhandlung über diese Stelle, Wittenberg 1836, behauptet hat, daß ἐφ' ᾧ nicht „deshalb weil" übertragen werden könne. Die ursprüngliche Bedeutung dieser Präposition mit dem Dativ, vermöge welcher sie etwas Bedingendes, Begleitendes, den Anschließungspunkt für etwas bezeichnet, geht von selbst leicht in die Bezeichnung eines gewissen Causalverhältnisses über und wie ἐπί mit dem Dativ dies bedeutet, kann daher ἐφ' ᾧ nach einer Attraction „deshalb weil" bedeuten. Diese Bedeutung ist sicher 2 Korinth. 5, 4 anzunehmen. Was Rothe S. 25 gegen diese Auffassung an der letzten Stelle sagt, ist durchaus unstatthaft. Auch nach dieser Auffassung findet sich hier keineswegs ein Widerspruch mit Philipp. 1, 21—24, denn die Sehnsucht nach dem ewigen Leben schließt ja keineswegs das in der menschlichen Natur immer nothwendig gegründete sich Sträuben gegen den Todeskampf aus. Immer möchte der Mensch zu dem höheren Daseyn ohne einen so gewaltsamen Uebergangsprozeß durchdringen können und allerdings ist, was Rothe vermeint, das βαρεῖσθαι ein eben so nothwendiges und bleibendes Merkmal des christlichen Lebens als das ἐπιποθεῖν. — Gern aber will ich zugeben, daß Paulus gerade dieses Ausdrucks in der Stelle des Römerbriefes zur Bezeichnung der Causalität sich bediente, weil dieser der Form, unter der er sich die Causalität hier dachte, mehr als ein anderer entsprach. Die erste, ursprüngliche Causalität, die Sünde Adams, — die sekundäre Ursache, der Anschließungspunkt für diese Verbreitung des Todes von Adam her, das Sündigen der einzelnen Menschen, wodurch der auch subjektiv sich darstellende Zusammenhang zwischen Sünde und Tod bedingt ist. Aber wenn man auch das ἐφ' ᾧ nicht auf Adam bezieht, so könnte man doch noch die Stelle so auffassen, daß dadurch die Imputation der Sünde Adams behauptet würde, wenn man entweder das ἥμαρτον auf die Theilnahme Aller an der Sünde Adams bezieht (was doch auf jeden Fall, da uns keine hinzugesetzte Bestimmung darauf hinweist, daß von dem Sündigen Aller in dem Einen die Rede sey, durchaus willkührlich wäre), oder das ἐφ' ᾧ ähnlich wie Rothe auffaßt. Die Argumentation des Paulus wäre dann diese: zwar sündigten die Menschen von der Zeit Adams bis zur Erscheinung des mosaischen Gesetzes, aber sie sündigten doch nicht mit Verletzung eines positiven Gesetzes, wie Adam, und ohne Gesetz kann auch Zurechnung der Sünde nicht stattfinden. Folglich konnte an den Menschen bis dahin nicht ihre eigene Sünde, sondern nur die

habe. Dies kann nun in dem Sinne des Paulus nicht so verstanden werden, als wenn dadurch eine wesentliche Veränderung in dem physischen Organismus des Menschen vor sich gegangen und der Körper erst dadurch aus einem un-

Sünde Adams als gemeinsame Schuld der Menschheit gestraft werden, nur in dieser Beziehung konnte der Tod als Strafe der Sünde sie treffen. Doch dies konnte Paulus nicht sagen, ohne sich selbst in dem, was er kurz vorher auseinandergesetzt hatte, zu widersprechen, denn er hatte ja nachgewiesen, daß den Heiden der Mangel des äußerlich-theokratischen Gesetzes bei ihren Sünden keineswegs zur Entschuldigung gereiche, weil das in ihrem Gewissen sich offenbarende göttliche Gesetz dessen Stelle bei ihnen vertrete, und stets, wo er an das Schuldbewußtseyn in den Menschen sich wendet, beruft er sich ja auf dies innere Gericht über die eigene Sünde, ohne auf die Sünde Adams als eine der ganzen Menschheit zugerechnete Rücksicht zu nehmen. Auch wenn man mit Rothe einen positiven juristischen, durch die Imputation vermittelten Zusammenhang zwischen Sünde und Tod und einen inneren, realen, natürlichen und darum unmittelbaren von einander unterscheidet, was die jener Abhandlung zum Grunde liegende Idee und S. 54 besonders ausgesprochen ist, so wird dadurch dieser Widerspruch des Paulus mit sich selbst nicht gehoben, denn die göttliche Imputation und die Stimme des Gewissens, das innere Schuldbewußtseyn, sind ja Correlatbegriffe. Die Stimme des Gewissens in dem Schuldbewußtseyn ist nichts Anderes als die subjektive Offenbarung der göttlichen Imputation, und wie nun Paulus unabhängig von einem positiven Gesetze das Erste annimmt, muß er also auch das Zweite als etwas von dem positiven Gesetze Unabhängiges annehmen, wie er selbst dies so entwickelt Röm. 2, 14—16, und auch den durch die göttliche Strafgerechtigkeit gesetzten Zusammenhang zwischen Sünde und Tod bezeichnet er als einen solchen, welcher in dem Gewissen der Menschheit sich offenbare. Röm. 1, 32. Indem wir den Paulus durch sich selbst erklären, fassen wir also den Gedankenzusammenhang 5, 13, 14 vielmehr so auf: Er macht sich die Einwendung, daß die Sünde von Adam bis Moses in der Welt herrschte, obgleich kein positives Gesetz vorhanden war und ohne Gesetz doch keine Imputation der Sünde stattfinden kann. Er weiset diese Einwendung zurück durch die Thatsache, daß doch der Tod herrschte auch über diejenigen, welche nicht, wie Adam, gegen ein positives Gesetz gesündigt hatten. Diese Thatsache ist ein objektiver Beweis von der Imputation und wie sich aus dem Vorhergehenden ergiebt, es erweiset sich diese Imputation als eine gerechte in dem Gewissen, welches die Menschen als Uebertreter eines unverleugbaren göttlichen Gesetzes darstellt.

sterblichen ein sterblicher geworden wäre, denn er sagt ausdrücklich 1 Kor. 15, 45 das Gegentheil, indem er dem ersten Menschen ein σῶμα χοϊκὸν, ψυχικὸν [1]) beilegt im Gegensatz gegen das σῶμα πνευματικὸν der Auferstehung.

1) Sicher aber bezieht sich das, was Paulus hier von dem ψυχικὸν des Menschen sagt, nur auf die Beschaffenheit des Körpers, der nur das irdische Lebensprincip in sich hatte, er konnte dadurch nicht die Natur des Menschen überhaupt bezeichnen wollen, als ob er vermöge derselben, weil sie noch kein höheres Princip als das animalische in sich hatte, des göttlichen Lebensprincips, das erst durch Christus der menschlichen Natur mitgetheilt wurde, noch ermangelte, der Versuchung der Sünde nothwendig hätte unterliegen müssen. Daraus würde sich jene im Vorhergehenden von uns bekämpfte Annahme ergeben, daß die Sünde als etwas in der bloß psychischen Beschaffenheit der menschlichen Natur schon Angelegtes, ein nothwendiges Glied in deren Entwickelung war, die im Verborgenen schlummernde Macht einmal hervorbrechen mußte, daß Sündenlosigkeit erst von Christus ausgehen konnte. Aber nach der Lehre des Paulus ist von dem übernatürlichen πνεῦμα das der menschlichen Natur selbst inwohnende πνεῦμα, als die für die Einwürkungen des göttlichen Geistes in der menschlichen Seele gegründete Stätte, das was in der Verbindung mit jenem Uebernatürlichen zu seiner rechten Würksamkeit gelangt, wohl zu unterscheiden. S. oben B. I. S. 181 ff. Auch selbst in der geistigen Natur des gefallenen Menschen erkennt er noch etwas Höheres als die ψυχή. Ich kann nicht mit Usteri, s. neueste Auflage S. 416, annehmen, daß in der Stelle 1. Thessal. 5, vergl. die Anmerkung S. 528, unter dem πνεῦμα die Würkung des heiligen Geistes oder das von demselben mitgetheilte göttliche Lebensprincip als etwas in dem Menschen Individualisirtes verstanden werde. In Beziehung auf dieses konnte Paulus den Wunsch nicht äußern, daß es möge untadelig erhalten werden, denn dieses konnte an und für sich von keiner Sünde berührt werden, es weicht, wo sündhaftes Wesen Eingang findet. Die Stelle 1 Thessal. 5, 19: „unterdrückt nicht die Würkung des göttlichen Geistes, lasset der Begeisterung ihre freie Bewegung," kann hier nicht verglichen werden, und eben so wenig Ephes. 4, 30 die Ermahnung, den in den Seelen der Gläubigen würksamen Gottesgeist nicht durch leidenschaftliches Wesen zu betrüben, was etwas ganz Anderes ist, als ihn untadelig, fleckenlos zu erhalten. Und in allen diesen Stellen ist nicht von dem πνεῦμα als einem Eigenthum des Menschen die Rede; in der ersten hingegen wird das πνεῦμα als etwas ganz Gleichartiges, als Theil der menschlichen Natur mit der Seele und dem Leibe Zusammengehöriges dargestellt.

Es kann diese Veränderung also nur theils auf die besondere Art und Weise sich beziehen, in welcher jetzt das Ende des irdischen Daseyns erfolgt, diese gewaltsame Zerreißung des Bandes zwischen Seele und Leib, welche wir mit dem Namen des Todes bezeichnen, theils auf die Art, in welcher die Nothwendigkeit eines solchen Todes in das Bewußtseyn aufgenommen wurde. Beides hangt aber genau mit einander zusammen. Wie Leben, Leben in der Gemeinschaft mit Gott, göttliches, heiliges, seliges und unvergängliches Leben in der neutestamentlichen, namentlich der johanneisch-paulinischen Sprache unzertrennlich zusammenhangende Begriffe sind, so von der andern Seite die Begriffe von Sünde, Unseligkeit, Tod. Wie der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott des göttlichen Lebens als eines über allen Tod erhabenen, unvergänglichen sich bewußt wird, und der Gedanke an Lebenshemmung und Vernichtung ihm fern liegt, so mußte, indem er durch die Sünde aus diesem Zusammenhange heraustrat, in der Entfremdung von Gott als der ewigen Lebensquelle sich seines auf sich selbst beschränkten Daseyns bewußt wurde, der Todesgedanke zuerst in ihm aufsteigen. Ohne dies wäre der Uebertritt aus dem irdischen Daseyn in ein höheres, — objektiv an sich und subjektiv für das Bewußtseyn [1]), — nur die Form einer höheren Lebensentwickelung gewesen. In diesem Sinne nennt Paulus die Sünde den Stachel des Todes 1 Korinth. 15, 56, wodurch er den inneren Zusammenhang zwischen dem Todesbewußtseyn und dem Schuldbewußtseyn bezeichnet, wie die verwun-

1) Krabbe hat in seiner schon angeführten Schrift, obgleich die auch von ihm aus 1 Korinth. 15, 45 abgeleitete Prämisse ihn zu derselben Ansicht, wie die von mir ausgesprochene, führen mußte, diese doch l. c. S. 191 bestritten, aber unter der Voraussetzung, daß ich nicht eine objektive Veränderung der Form des Todes an sich, sondern nur eine subjektive in Beziehung auf die Form, in welcher sich derselbe dem Bewußtseyn darstellt, angenommen hätte. Um gegen diesen Mißverstand zu verwahren, habe ich zu dem früher Gesagten manche neue Bestimmungen hinzugesetzt.

bende Macht des Todes in der Sünde gegründet ist, der Tod als Tod, als dieses Schreckende für das Selbstbewußtseyn des Menschen eben nur in dem Zusammenhange mit dem Bewußtseyn der Sünde sich darstellt.

Paulus setzt nun zwar eine Verderbniß der menschlichen Natur als Folge jener ersten Sünde und er nimmt eine Herrschaft des sündhaften Princips in der Menschheit an, doch keineswegs so, daß die ursprüngliche zum Bilde Gottes geschaffene gottverwandte Natur des Menschen dadurch zerstört worden wäre. Sondern er nimmt vielmehr zwei mit einander streitende Principien in derselben an, das vorherrschende sündhafte Princip und das mehr oder weniger unterdrückte, durchstrahlende Göttliche im Menschen. Daraus leitet er ein unverleugbares Gottesbewußtseyn und ein unverleugbares sittliches Selbstbewußtseyn, als eine Ausstrahlung des ersteren, ab. Wie er eine ursprüngliche und allgemeine Offenbarung Gottes für das Bewußtseyn des Menschen anerkennt, so auch eine dieselbe in sich aufzunehmen bestimmte Anlage in der menschlichen Natur, wie eine Selbstbezeugung des Gottes, in dem der Geist des Menschen lebe, webe und sey, so auch eine dieser Selbstbezeugung Gottes entsprechende ursprüngliche Empfänglichkeit in der menschlichen Natur. Die ganze Schöpfung als Offenbarung Gottes, insbesondere von Seiten seiner Allmacht und seiner Güte [1]), ist dazu be-

1) In der Stelle Röm. 1, 20 sagt Paulus zuerst im Allgemeinen, daß Gottes unsichtbares Wesen sich durch die Geschöpfe dem denkenden Geiste offenbare, dann hebt er besonders hervor die Offenbarung seiner Macht und setzt hinzu das allgemeine θειότης (vgl. über die Form dieses Wortes Rückert z. d. St.), Alles, was sonst noch zur Offenbarung der Gottesidee, zu den göttlichen Eigenschaftsbegriffen, zu den ἀόρατοις τοῦ θεοῦ gehört. Er wollte zunächst nichts Bestimmteres weiter bezeichnen und es läßt sich daher die Beziehung auf eine andere bestimmte göttliche Eigenschaft aus dem Worte nicht ableiten; nicht ohne Grund hebt er auch besonders gerade den Begriff der Allmacht hervor, weil dieser zuerst in dem an der Betrachtung der Natur sich entwickelnden religiösen Bewußtseyn hervortritt, das Bewußtseyn der Abhängigkeit von einer höheren Macht daher in der Naturreligion das Vorherrschende.

stimmt, zum Vernehmen dieser inneren Gottesoffenbarung den Geist des Menschen anzuregen [1]). Da aber durch die vorherrschend gewordene sündhafte Richtung des Menschen die Empfänglichkeit für diese Offenbarung Gottes in ihm getrübt wurde, so verlor er dadurch die Fähigkeit, vermittelst der durch die äußerlichen Eindrücke in ihm angeregten Gefühle zur Entwickelung der Gottesidee, welcher zum Organ zu dienen, die höchste Bestimmung des Geistes ist, sich zu erheben. Indem nämlich in dem Menschen das Bewußtseyn von dem inneren Wesen, vermöge dessen er von der Natur verschieden und über sie erhaben, das Uebernatürliche sich anzueignen, fähig ist, durch die Sünde unterdrückt wurde, indem er sich selbst der Natur, über welche er zu herrschen bestimmt war [2]), unterordnete, so vermochte er daher nicht mehr, die

---

Aber wohl kann man aus dem ηὐχαριστησαν V. 21 schließen, daß ihm der Gedanke an die Güte Gottes besonders vorschwebte, für welche Beziehung auch Apostelgesch. 14, 17 spricht. In diesem Ergebnisse stimme ich mit Schneckenburger in seiner Abhandlung über die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen „in seinen Beiträgen zur Einleitung in's neue Testament," überein. Aber die Nöthigung, die Art, wie Paulus sich darüber ausdrückt, aus einer andern Quelle, als aus den Tiefen seines von dem Geiste Christi erleuchteten Geistes abzuleiten, kann ich nicht erkennen und finde auch in Philo's weit weniger originellen Erörterungen nichts, was zur Erklärung der pauliniſchen Gedanken und ihres Ausdrucks dienen könnte, obgleich ich in der Art, wie Schneckenburger den Philo für die Erklärung des neuen Testaments gebrauchen will, nichts der Würde desselben Widerstreitendes sehe und in das, was er im Allgemeinen von dem Verhältnisse der alexandrinisch-jüdischen Bildung zur Erscheinung des Christenthums Treffliches sagt, ganz einstimmen muß. Er bezeichnet auch gut, wie Diejenigen, welche in ihrer Thorheit meinen die größte Schöpfung in der Menschheit durch Excerpte aus dem Philo, und das Lebendige aus dem Todten erklären zu können, einem andern Zwecke, als dem, welchen sie sich vorgesetzt haben, dienen müssen.

1) Dieser Zusammenhang der inneren und äußeren Gottesoffenbarung schwebte dem Paulus wahrscheinlich bei den Worten ἐν αὐτοῖς Röm. 1, 19, vor.

2) Die Herrschaft des Menschen über die Natur setzt in ihrer wahrhaften Bedeutung die freie Entwickelung des Gottesbewußtseyns, worin

in ihm angeregten Gefühle der Abhängigkeit von einer höheren Macht, des Dankes für das ihm zufließende Gute bis zu dem Glauben an einen allmächtigen Gott als Schöpfer und Regierer der Welt zu entwickeln, sondern er bezog jene Gefühle auf die Geschöpfe, Kräfte und Erscheinungen der Natur, durch welche sie gerade in ihm erregt worden waren. So entstand, wie es Paulus im Römerbriefe beschreibt, der Götzendienst, die Naturvergötterung, welche doch ein unterdrücktes Gottesbewußtseyn voraussetzt, und auf dieses, als das zum Grunde liegende, beruft sich Paulus in seiner Rede zu Athen. Die Unterdrückung des Gottesbewußtseyns durch das vorherrschende Weltbewußtseyn oder das sinnliche Selbstbewußtseyn würkte nun auch wieder auf die Unterdrückung der sittlichen Natur des Menschen zurück; Röm. 1, 28. Doch konnte diese, die zu dem Wesen des Menschen gehört, nie ganz vertilgt werden. Sie offenbart sich in dem Gewissen, als dem unverleugbaren Ausflusse des Gottesbewußtseyns. Es ist dies nach Paulus die Offenbarung einer inneren Gesetzgebung für das Leben und eines Gerichts über dasselbe, dem Menschen unverleugbar, wenn er auch das Bewußtseyn von dem Gott, der sich hier als eine verborgene Macht gesetzgebend und richtend offenbart, nicht daraus ableitet. Indem der Mensch über Andere richtet, zeugt er von der Macht jenes seiner Natur eingeborenen Gesetzes und verdammt er sich selbst, Röm. 2, 1 [1]).

---

die Erhabenheit des Geistes über die Natur und das gottverwandte Wesen desselben begründet ist, voraus, um vermittelst desselben jene wahre Herrschaft über sie auszuüben.

1) Ich kann mit Denen nicht übereinstimmen, welche annehmen, daß Paulus an dieser Stelle schon die Beziehung auf die Juden, welche von V. 9 an hervortritt, besonders im Sinn habe. Wäre dies der Fall, so müßte der Uebergang von Denen, von welchen vorher die Rede war, den Heiden, zu diesem neuen Subjekt, den Juden, durch irgend etwas bezeichnet seyn. Das διὸ weiset uns aber nur auf das unmittelbar Vorhergegangene 1, 32 hin, wo von Heiden gesprochen worden, wenn auch nicht daraus folgt, daß Paulus an dieselbe Klasse der Heiden dachte.

So setzt nun Paulus in dem natürlichen Menschen überhaupt zwei einander widerstreitende Principien, das Princip des göttlichen Geschlechts, das Gottverwandte in der Anlage des Gottes- und des darin begründeten sittlichen Selbstbewußtseyns, die Reaction der religiös-sittlichen ursprünglichen Natur des Menschen und das Princip der Sünde, Geist und Fleisch. Und insofern jenes als die eigentliche, ursprüngliche Natur des Menschen durch dieses als das Fremdartige in seiner Entwickelung und Würksamkeit gehemmt, also gefangen gehalten wird, bezeichnet er den Zustand des natürlichen Menschen im Allgemeinen als den Zustand einer Knechtschaft [1]). Aber es entsteht nun in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen den verschiedenen Zuständen dieser Knechtschaft, je nachdem sie eine unbewußte oder bewußte ist, je nachdem die unterdrückte höhere Natur sich ihres eigentlichen Wesens und der ihr auferlegten Hemmung noch gar nicht bewußt worden oder aus dem entwickelten höheren Selbstbewußtseyn das Gefühl der Knechtschaft, in der sich das höhere Selbst befindet, und daraus die Sehnsucht nach Freiheit hervorgeht. Es ist dieser Standpunkt der, welchen der Apostel mit dem Namen der Knechtschaft im engeren Sinne des Wortes zu belegen pflegt, der Knechtschaft unter dem Gesetze, insofern mit dem Bewußtseyn der unterdrückten höheren Natur zugleich das Bewußtseyn des in ihr sich offenbarenden Gesetzes hervortritt oder jenes durch dieses hervorgerufen wird, daher auch diese beiden Standpunkte nach ihrem Verhältnisse zu dem Gesetze als der des Lebens ohne das Gesetz und des Lebens unter dem Gesetze bezeichnet werden. Diese beiden Standpunkte stellt der Apostel in dem siebenten Kapitel des Römerbriefes dar, in sei-

---

Deshalb weil, wer das Gesetz Gottes kennt, nach welchem Diejenigen, die solches thun, des Todes würdig sind, und doch solches thut, sich nicht entschuldigen kann, hast du keine Entschuldigung für dich anzuführen, du, wer du auch seyst, der du von deiner Kenntniß des Gesetzes zeugst, indem du den Andern richtest, eben dadurch dich selbst verdammst.

1) Die δουλεία τῆς ἁμαρτίας.

ner eignen Person schildert er hier aus seiner eignen Erfahrung zwei allgemeine Zustände.

Den ersten Standpunkt stellt er als einen solchen dar, da der Mensch lebensfroh ist in einem Scheinleben, wie der Anforderungen des heiligen Gesetzes, also auch der Macht des entgegenstehenden Princips der Sündhaftigkeit sich noch nicht bewußt geworden. Nun erwacht er aus diesem Zustande der Sicherheit, indem das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner Anforderungen in ihm aufsteigt. Das sittliche Ideal, welches durch das Gesetz dem Selbstbewußtseyn des Menschen vorgehalten wird, übt eine anziehende Macht auf die höhere Natur des Menschen aus. Er fühlt, daß er nur in der Uebereinstimmung seines Lebens mit diesem Gesetze seine Befriedigung und Seligkeit finden kann. Aber dann sieht er sich desto schmerzlicher getäuscht, da das Gesetz, wie es ihn zum Bewußtseyn der bisher in seinem Innern schlummernden sündhaften Begierden führt, so diese durch den Gegensatz seiner Gebote noch mehr anreizt. In Beziehung darauf sagt der in diesem Zwiespalt leidende Mensch nach Paulus: „das Gebot, das mir zum Leben dienen sollte, gereichte mir zum Tode [1]), denn die Sünde, die nun Anlaß nahm hervorzubrechen, täuschte mich durch das Gebot und tödtete mich durch dasselbe." Die Täuschung, welche durch die Macht der bisher schlummernden, nun zum Ausbruch hervorgerufenen sündhaften Begierde dem Menschen bereitet wird, besteht nämlich darin, daß, wie das Gesetz in seiner Herrlichkeit, das sittliche Urbild, der verwandten höheren Natur des Menschen sich zuerst offenbart, er sehnsuchtsvoll das ihm sich offenbarende Ideal ergreifen will, aber diese Sehnsucht auf eine desto niederschlagendere Weise der Kluft, welche sie von dem Gegenstande, nach dem sie trachtete, trennt, inne werden muß. Das, was ihm als beseligendes Ideal erschienen war, wird ihm im Gegentheil durch Schuld der Sünde todbringend. Die zu freierem Selbstbewußtseyn aufathmende

1) Röm. 7, 10. 11.

höhere Natur des Menschen wird des Einklangs, in welchem sie mit dem Gesetze Gottes steht, inne, sie hat ihr Wohlgefallen an demselben; aber es ist eine andere Macht, die Macht des dieser höheren Natur widerstreitenden sündhaften Princips, welche den Menschen fortreißt, wenn er diesem inneren göttlichen Zuge folgen will, daß er das Gute, von dem allein seine gottverwandte Natur sich angezogen fühlen kann, nicht zu vollbringen vermag [1]). So ruft er aus in dem Bewußtseyn dieses unseligen Zwiespaltes: „Wer wird mich befreien von dieser Macht der Sünde [2])?" Indem er sich hier so lebendig an das Leben des Zwiespaltes und der Unseligkeit, woraus ihn das Christenthum befreit hatte, erinnert, wird er dann fortgerissen von dem Gefühle des Dankes für die Erlösung aus jener inneren Noth, und fällt dadurch aus der übernommenen fremden Rolle heraus, er unterbricht sich 7, 25 durch einen aus dem Bewußtseyn seines gegenwärtigen Zustandes hervorgehenden Ausruf und faßt dann zum Schlusse die Bezeichnung des vorher beschriebenen Zwiespaltes kurz zusammen. „Ich selbst also, dieser eine Mensch, diene dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde." Wenn man nun freilich den Ausdruck „dem Gesetze Gottes dienen" in der ganzen Strenge des Begriffs, der dadurch bezeichnet werden kann, versteht,

1) Unter dem Gegensatze des inneren Menschen und des Gesetzes in den Gliedern oder des Fleisches versteht Paulus hier gewiß nicht bloß den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit; denn wäre der Geist wirklich von dem Guten, das in dem Gesetze sich darstellt, so beseelt, wie er es seiner ursprünglichen Natur und Bestimmung nach seyn sollte, so würde sein Wollen ein kräftiges seyn, das sich die Sinnlichkeit unterwerfen müßte. Aber er setzt dies als ein unkräftiges, weil die selbstsüchtige Richtung in der Seele vorwaltet. Es wird also dadurch vielmehr überhaupt der Gegensatz zwischen der unterdrückten höheren Natur des Menschen und dem sündhaften Princip, welches das Handeln des Menschen beherrscht, bezeichnet.

2) Statt derselben nennt Paulus den Leib des Todes, insofern die Macht der bösen Begierden sich besonders in dem der sündhaften Gewöhnung dienenden Leibe offenbart.

so scheint dadurch mehr gesagt zu werden, als der Standpunkt des natürlichen Menschen zuläßt; denn es kann ja dadurch das Höchste bezeichnet werden, eine solche Beziehung des ganzen Lebens auf Gott, eine solche Beseelung desselben durch das würksame Gottesbewußtseyn, welche erst aus der Wiedergeburt hervorgeht und dieselbe voraussetzt. Aber es kommt eben nur darauf an, hier den Begriff des δουλεύειν und den Begriff des νόμος recht zu bestimmen. Beide Begriffe werden von Paulus auf eine zwiefache Weise angewandt. Der Grundbegriff des δουλεύειν ist die Bezeichnung eines dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott und seinem Gesetze ganz entsprechenden Lebens. Dieses Abhängigkeitsbewußtseyn kann nun aber von zwiefacher Art seyn, entweder ein solches, mit welchem die ganze Willensrichtung übereinstimmt, ein solches, in welches der Mensch mit Freiheit eingeht, oder ein solches, mit welchem die Willensrichtung des Menschen in Widerspruch steht. Und so ist auch bei der Anwendung des Begriffs vom Gesetze der allgemeine Grundbegriff: eine Norm des Lebens und Handelns. Diese Norm kann nun aber entweder, dem zweiten Begriffe der δουλεία angemessen, eine von außen her dem Geiste des Menschen sich darstellende, eine äußerlich gebietende, zwingende Norm seyn, mit welcher die im Innern vorherrschende Willensrichtung in Widerspruch steht, deren Herrschaft diese nur nothgedrungen anerkennen muß oder eine von innen heraus sich ergebende, in dem inneren Entwickelungsgange des Lebens von selbst gegründete Norm, mit welcher die vorherrschende Willensrichtung in vollkommenem Einklange sich befindet, gemäß dem ersten Begriffe der δουλεία. Nun ist hier die Rede von der zweiten Anwendung des Begriffs der δουλεία, von einem solchen Standpunkte, wo das Gottesbewußtseyn seine Macht im Gegensatze gegen die das Leben bestimmende sündhafte Willensrichtung geltend macht; denn wäre die andere Auffassung gemeint, so wäre eben dadurch jener unselige Zwiespalt aufgehoben. Indem das Gottesbewußtseyn zum inneren Lebensgesetze, in

Einklang mit welchem der Wille sich selbst bestimmt, geworden wäre, könnte dann die σὰρξ als lebenbestimmendes Princip nicht mehr so große Macht ausüben.

Ohne Zweifel macht der Apostel jene Schilderung aus seiner eigenen Erfahrung heraus, welche ihn eben in den Stand setzte, die Zustände mit so lebendigen Farben darzustellen. Wenn gleich er von frommen Eltern im Judenthum erzogen worden, so gab es doch auch für ihn ein Alter kindlicher Unbefangenheit, in welchem das Bewußtseyn des Gesetzes, wie des Gegensatzes zwischen den Anforderungen desselben und dem inwohnenden Princip der Sünde noch nicht zu solcher Klarheit entwickelt hervortreten konnte. Und aus dieser ersten kindlichen Lebensepoche war er nun durch die pharisäische Bildung zu dem Gipfel der Gesetzesknechtschaft übergegangen. Zugleich aber stellt er in seiner eigenen Person die beiden allgemeinen Standpunkte menschlicher Entwickelung dar, durch welche hindurch die Menschheit im Ganzen wie der Einzelne, für die Aneignung der Erlösung erzogen werden sollte. Er beschreibt hier an dem Beispiele des Einzelnen, wozu das Judenthum als die gesetzliche Religion, in Beziehung auf das, was das eigenthümliche Wesen desselben ausmacht, und wodurch es den Gegensatz gegen das Christenthum bildet, in dem Entwickelungsgange der Menschheit dienen sollte. Etwas Anderes als dieses ist in dem Judenthum dasjenige, was die Einheit zwischen demselben und dem Evangelium bildet, wodurch es selbst das nur noch verhüllte Evangelium enthält, das prophetische Element, wodurch es mit den vor der Offenbarung des Gesetzes gegebenen Verheißungen zusammenhängt und diese bis zur Erscheinung des Erlösers selbst weiter fortbildet. Wie zur Vorbereitung für die Aufnahme des Erlösers von der einen Seite die Anregung des Bewußtseyns der inneren Entzweiung und Knechtschaft und des daraus hervorgehenden Gefühls einer Erlösungsbedürftigkeit erfordert wurde, von der andern Seite die Hinweisung auf die bevorstehende Befriedigung dieses Bedürfnisses und Den, durch welchen diese gegeben werden

sollte, so ist das Judenthum als die das Christenthum vorbereitende göttliche Offenbarung und Religionsverfassung in diesen beiden Beziehungen aufzufassen.

Gegen Juden und Judaisten, welche den Standpunkt des Judenthums nicht als einen bloß vorbereitenden anerkannten, sondern die ewige Geltung desselben behaupteten, wies Paulus nach, daß alle Fügungen der göttlichen Weltregierung sich von Anfang an auf die Erfüllung Eines, das Heil der ganzen gefallenen Menschheit umfassenden Rathschlusses bezogen, des Rathschlusses von der durch den Messias auf die ganze Menschheit zu verbreitenden erlösenden Gnade, für deren Aneignung es keines andern Mittels bedürfen sollte, als der Hingabe an dieselbe, der Annahme derselben vermittelst des Glaubens. Es gab insofern nur Ein Grundverhältniß zwischen Gott und der Menschheit, von Seiten Gottes Offenbarung seiner Gnade in der Verheißung und deren Erfüllung, von Seiten der Menschen Aneignung durch Glauben. Das gesetzliche Judenthum konnte in diesem unwandelbaren Grundverhältnisse zwischen Gott und Menschheit, wie dies schon in den dem Abraham gegebenen Verheißungen begründet worden, nichts ändern, keine neue Bedingung, wie die Beobachtung des Gesetzes, zur Erfüllung der Verheißungen hinzufügen, von keiner solchen diese abhängig machen, Gal. 3, 15, in welchem Falle ja auch die Erfüllung der Verheißung an etwas nicht zu Leistendes geknüpft worden wäre, da zur Beobachtung des Gesetzes kein Mensch fähig ist. Vielmehr bildet das Gesetz nur eine vorbereitende Zwischenperiode für das jüdische Volk [1]), dazu bestimmt theils die rohen Ausbrüche der Sünde einigermaßen zu hemmen [2]),

---

1) Darauf sich beziehend Röm. 5, 20 νόμος παρεισῆλθεν.

2) τῶν παραβάσεων χάριν Gal. 3, 19. Die Erklärung dieser Stelle, welcher ich hier gefolgt bin, bedarf einer Rechtfertigung gegen die Einwendungen Usteri's in seiner Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffes, vierte Auflage, S. 66, 67, und in seinem trefflichen Commentar über dessen Brief an die Galater, S. 114. Die von demselben dagegen gel-

theils besonders das Bewußtseyn der Sünde hervorzuru-

tend gemachten Gründe sind nämlich, daß der Begriff der Uebertretung den Begriff des Gesetzes voraussetze, daß nach dem paulinischen Ideenzusammenhange eben durch das Gesetz die Sünde hervorgerufen wurde, das Gesetz der Sünde keinen Einhalt thun konnte, sondern im Gegentheil die Sündhaftigkeit recht zum Ausbruch bringen mußte. Paulus würde also, wenn er sagt, das Gesetz sey hinzugekommen, um die Sünde zu hemmen, mit sich selbst in Widerspruch stehen. Aber wenn gleich Paulus die ἁμαρτία als παράβασις bezeichnend dieselbe als Uebertretung des Gesetzes auffaßt, so kann doch die Sünde auch ohne Beziehung auf das mosaische Gesetz so bezeichnet werden in Beziehung auf das im Gewissen sich offenbarende Gesetz Gottes, das dadurch übertreten wird. Es setzt nach Paulus das positive Gesetz sowohl die im Menschen vorhandene Sündhaftigkeit, als auch das seinem Innern einwohnende Gesetz voraus. Indem das innere Gesetz als Offenbarung Gottes in einem bestimmten Buchstaben äußerlich dargestellt wird, dient dies nur dazu, diesen Gegensatz zu klarem Bewußtseyn zu bringen, und den mannichfachen Einflüssen, durch welche dies Bewußtseyn verdunkelt und unterdrückt wird, entgegenzuwürken. Zwar kann das Gesetz nach Paulus die Macht der Sünde im Innern nicht besiegen, sondern eben nur dazu dienen, daß sie in ihrem ganzen Umfange sich recht offenbare. Es kann keine wahre Heiligung der Gesinnung erzeugen; aber dabei kann es recht gut bestehen, daß das positive Gesetz, den Gegensatz des Guten und Bösen zu klarerem Bewußtseyn bringend, den bestimmt ausgeprägten göttlichen Willen den sündhaften Neigungen entgegenstellend, drohend und schreckend, die äußerlichen Ausbrüche der sündhaften Begierden hemmt, der unsittlichen Rohheit Einhalt thut und die äußerliche Sittenzucht befördert. Freilich konnte auch dies nur auf eine sehr unvollkommene Weise durch das Gesetz erreicht werden, eben weil dasselbe auf den inneren Grund, aus dem alle äußerliche Erscheinung der Sünde hervorgeht, einzuwürken nicht vermochte. Von der einen Seite hemmt das Gesetz die rohen Ausbrüche der Sünde, von der andern Seite veranlaßt es, daß die durch den Gegensatz aus ihrer Verborgenheit hervorgerufene Sündhaftigkeit in der Form einzelner Gesetzübertretungen zum Vorschein kommt und der Mensch sich dadurch der verborgenen tiefer liegenden Wurzel alles Bösen bewußt wird. Beides konnte als Würkung des Gesetzes bezeichnet werden, die Hemmung der Ausbrüche der Sündhaftigkeit und das Hervortreten derselben in der Form einzelner gegen bestimmte Gebote gerichteter Uebertretungen. Beides läßt sich auch als Zweck der göttlichen Weisheit, welche das Gesetz den Menschen gab, denken, wenn man nur die verschiedenen Beziehungen auseinander hält. Von der einen Seite

zurufen und es recht lebendig zu machen [1]). Indem so das Gesetz der sündhaften Rohheit nur von außen einen Zaum

---

die gänzliche Verwilderung der menschlichen Natur zu verhindern, von der andern auch die Selbsttäuschung nicht aufkommen zu lassen, daß irgend ein anderes Bildungsmittel kristen könne, was nur durch das Radikalmittel bewürkt werden kann. Was das Erste betrifft, so bezeichnet ja Paulus dasselbe 3, 23, wo er sagt, daß die Menschen wie Gefangene durch das Gesetz bewacht wurden, und dies stimmt auch mit dem, was Christus sagt, überein, wenn er in der Bergpredigt die durch das Evangelium erzielte Heiligung der Gesinnung dem theokratisch-politischen Gesetze entgegenstellt, das nur die nach außen hin hervorbrechende Gewalt des Bösen zügeln konnte und mit dem, was er Matth. 19, 8 vom Verhältnisse des Gesetzes zur σκληροκαρδία der Menschen sagt. Was hingegen die andere Erklärung jener Stelle betrifft, „das Gesetz ist hinzugekommen, um die Sünde als solche kenntlich zu machen, die Menschen zum Bewußtseyn derselben zu bringen," so liegt dies doch nicht so deutlich in jenen Worten. Wie die Worte lauten, würden sie nach jener Erklärung den Sinn enthalten: den Uebertretungen zu Gefallen, um übertreten zu werden ist das Gesetz gegeben worden; darin wäre jener Gedanke doch auf sehr unklare Weise ausgedrückt, und wenn dies so ohne weitere Bestimmung gesagt wird, ist dadurch ein so geringschätziges Urtheil über das Gesetz ausgesprochen, wie sich Paulus von seinem Standpunkte aus gewiß nicht erlaubt haben würde. Auch spricht, wie Rückert mit Recht bemerkt, das Vorhandenseyn des Artikels bei dem Worte παραβάσεων (der bestimmten vorhandenen Sünden wegen, um denselben Einhalt zu thun) für die von uns befolgte Auffassungsweise und auch zu dem Zusammenhange an jener Stelle paßt dieselbe besser, da es die Absicht des Paulus an derselben ist, die Bedeutung des Gesetzes auf dessen Standpunkte in seiner, obgleich untergeordneten Würde anzuerkennen; vergl. die in dieser Hinsicht wie in manchem Andern mit unserer Auffassung und Entwickelung übereinstimmende Recension Schneckenburgers von Usteri's pauliniſchem Lehrbegriffe, in Rheinwalds allgemeinem Repertorium für die theologische Literatur Nr. 6 u. d. f.

1) Röm. 5, 20, ἵνα πλεονάσῃ ἡ ἁμαρτία, damit die Sünde recht überhand nehmen sollte, das heißt die Macht der Sünde im Innern, die intensive Macht des sündhaften Princips als solchen sich desto stärker offenbare. — In Beziehung auf diese Entwickelung des pauliniſchen Gedankens hat Fritzsche in seinem trefflichen Commentar, dem ich manche Belehrung verdanke, allerdings S. 350 mit Recht bemerkt, daß dies der Wortsinn jener Stelle nicht seyn kann, sondern hier von der ἁμαρτία als einzelner Uebertretung des Gebots die Rede ist. Der Sinn

anlegte, gegen den sie sich doch immer von Neuem wieder auflehnte, indem es dabei das Bewußtseyn der Macht des sündhaften Princips desto stärker anregte, und daher das Gefühl des Bedürfnisses nach Sündenvergebung und Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde hervorrief, wurde es ein παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν. Zu der Knechtschaft im Judenthum gehörte auch das Gebundenseyn der Religion an eine Mannichfaltigkeit sinnlicher Formen, welche das Göttliche, das noch nicht in das Bewußtseyn eingetreten war, nur vorbilden sollten, die Abhängigkeit der inneren religiösen Lebensentwickelung von dem Aeußerlichen, Sinnlichen [1]), was auch, wie der ethische Theil des Gesetzes, dazu dienen sollte, theils die sinnliche Rohheit zu zügeln, theils den inneren religiösen Sinn zu erwecken, theils ihn zum Bewußtseyn der ihn drückenden Knechtschaft und zum Gefühl des Bedürfnisses nach Freiheit anzuregen [2]). So erhellt auch von dieser Seite die Einheit des Ethischen und Rituellen in dem mosaischen Gesetze, wie beides für diesen Standpunkt der religiös-sittlichen Entwickelung zusammengehört und demselben Zwecke dienen sollte.

Die vorchristliche Menschheit zerfällt in die beiden Haupttheile: Juden und Heiden. Was den Unterschied zwischen beiden bildet, ist der Gegensatz zwischen Naturentwickelung und Offenbarung. Unter den Juden hat Gott selbst von Anfang an durch eine zusammenhängende Reihe von

---

der Stelle: damit die Uebertretungen sich mehren sollten. Dies sollte aber doch eben dazu dienen und diente dazu, daß durch das stärkere Hervortreten in der äußerlichen Erscheinung die Menschen der intensiven Macht des sündhaften Princips sich desto mehr bewußt wurden, gleichwie man den lange im Innern verborgenen Krankheitsstoff in den Symptomen einer bestimmten Krankheit erkennt. So Röm. 7, 13, damit die Sünde sich überschwenglich als Sünde beweisen sollte: die Sünde in ihrer unheilbringenden Macht, so daß wegen der Sünde selbst das heilbringende Gesetz Verderben bringen muß.

1) Das δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα = τὰ σαρκικὰ, s. o. S. 442.

2) So nennt auch Petrus das Gesetz in seinem ganzen Umfange im Gegensatz gegen die Gnade der Erlösung ein Joch, das weder ihre Väter noch sie selbst zu tragen vermochten, Apostelgesch. 15, 10.

Offenbarungen seine Erkenntniß fortgepflanzt und fortgebildet, durch ein positives Gesetz das Bedürfniß nach einer Erlösung hervorgerufen und die Verheißungen von Dem, der dies Bedürfniß befriedigen sollte, immer klarer hervortreten lassen, Röm. 9, 4. Die Theokratie ist hier in der Form eines besonderen Volksthums vorgebildet worden, bis endlich der Erlöser selbst aus diesem Volke hervorging und sich an die demselben gegebenen Verheißungen anschloß. Die Heiden hingegen waren sich selbst überlassen, ausgeschlossen von der organischen geschichtlichen Vorbereitung des Reiches Gottes. Dennoch erkennt der Apostel, wie wir bemerkten, unter den Heiden eine ursprüngliche Gottesoffenbarung, ohne welche auch der Götzendienst nicht hätte entstehen können. Es finden sich bei ihm zwei Begriffe von der Offenbarung Gottes, welche auch durch zwei Namen von einander unterschieden werden. Die allgemeine Offenbarung Gottes durch die Schöpfung und vermittelst derselben in der Vernunft und im Gewissen, wo drei Faktoren zusammenwürken, die von außen anregende Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung, die Anlage des Gottesbewußtseyns im Geiste des Menschen (in Vernunft und Gewissen) und die unverleugbare Verbindung der Geister mit dem Urgeiste, von dessen Geschlechte sie sind, in dem sie leben, weben und sind, die Quelle, aus welcher alle Regungen des höheren Lebens stammen. Diese allgemeine Offenbarung bezeichnet er mit dem Namen φανέρωσις. Die Offenbarung im engeren Sinne, welche von einer nicht auf jene Weise vermittelten Einwürkung des göttlichen Geistes herrührt, vermöge welcher der Mensch in göttlichem Lichte die auf das Heil sich beziehenden Wahrheiten erkennt, deren Erkenntniß er aus seiner eigenen Vernunft nicht schöpfen könnte, die ἀποκάλυψις.

Jene allgemeine Offenbarung konnte aber vermöge der das aufkeimende Gottesbewußtseyn unterdrückenden Verderbniß [1]) in der Erscheinung nicht rein und klar hervortreten,

1) Röm. 1, 18, τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες, sie unter-

und die über die einzelnen Durchstrahlungen derselben im Leben der Völker vorherrschende Naturvergötterung bildete den Gegensatz gegen das reine, durch die vorherrschend leitende Würksamkeit Gottes in seiner Reinheit fortgepflanzte und weiter fortgebildete Element göttlicher Offenbarung im Judenthum. Von dem letzten nun, was den Gegensatz des Heidenthums gegen das Judenthum ausmacht, ist das auch unter dem trübenden Einflusse des heidnischen Princips sich noch offenbarende innere Gesetz des Gewissens, welches dem positiven Gesetze im Judenthum entspricht [1]), zu unterschei-

drücken die sich ihnen offenbarende Wahrheit, das in ihnen aufkeimende Wahrheitsbewußtseyn durch Sünde, bei welchen Worten Paulus, wenn gleich sie auch auf Juden angewandt werden konnten, doch besonders die Heiden im Sinne hat. Den Juden brauchte er nicht erst nachzuweisen, daß sie sich mit dem Mangel der Erkenntniß von Gott und seinem Gesetze nicht entschuldigen könnten, da sie sich nur zu viel auf das bloße Wissen von dem, was ihnen offenbart worden, zu Gute thaten.

1) Wenn gleich Paulus zur Auffassung des Begriffs νόμος von dem Judenthum aus gekommen und ursprünglich gewohnt war, denselben auf das mosaische Gesetz anzuwenden, so führte ihn doch sein christlicher Universalismus und seine unbefangene Betrachtung des Entwickelungsganges der menschlichen Natur unter den heidnischen Völkern dazu, wie ein unverleugbares gebietendes und richtendes Gesetz im Innern des Menschen überall zu erkennen, so dies Gesetz in der besonderen mosaischen Form als Repräsentant des allgemeinen für die ganze Menschheit geltenden Gesetzes anzusehen, wie dies aus Röm. 2 sicher hervorgeht. Wir können daher die Behauptung nicht zugeben, daß Paulus, wo er vom νόμος redet, immer nur an dies bestimmte mosaische Gesetz denken sollte, sondern im Gegentheil müssen wir dafür halten, daß, wo er das Gesetz als ein solches darstellt, welches den Menschen verdammt, seine Schuld ihm offenbart, dasselbe ihm zugleich erscheint als Repräsentant des göttlichen Gesetzes, wie es sich in der ganzen Menschheit, obgleich minder klar, offenbart und für die ganze Menschheit gilt. Wenn auch Paulus, wo er vom Fluche des Gesetzes spricht, Gal. 3, 13, dasselbe als einen Schuldbrief bezeichnet, Col. 2, 14, zunächst an die Juden, die sich der Verbindlichkeit des Gesetzes bewußt waren, denken sollte, so bezieht sich dies doch gewiß in seiner Auffassung der Idee nach auf die ganze Menschheit. So lange das Gesetz in seiner Geltung bestand, sprach es über Alle, die es nicht beobachteten, den Fluch aus, wie die Beobachtung desselben das einzige Mittel war, zur Theilnahme an dem Gottesreiche

den. Aus jenem Gesetze des Gewissens konnte auch das Bewußtseyn des Zwiespaltes im inneren Menschen und das Gefühl des Bedürfnisses nach einer Erlösung hervorgehen, ohne welches das Christenthum keinen Anschließungspunkt und Eingang in den Gemüthern hätte finden können und diesen Anschließungspunkt nimmt Paulus bei den Heiden überall in Anspruch.

Zwar macht er im Ganzen einen allgemeinen Gegensatz zwischen den dem Gottesstaate einverleibten Juden und den ohne Gott lebenden Heiden; aber ohne Zweifel setzte er deshalb doch im Heidenthum nicht Alles in Eine Klasse. Gewiß konnte er das nicht von allen einzelnen Heiden sagen, was er Ephes. 4, 19 von der verderbten Masse im Ganzen sagt, daß sie sich mit der Unterdrückung alles sittlichen Gefühls ihren Lüsten überließen; gewiß mußte er in bürgerlichen, häuslichen Tugenden der Heiden Durchstrahlungen des unterdrückten Gottesbewußtseyns erkennen. In dieser Hinsicht sagt er Röm. 2, 14—26 die Heiden mit den Juden vergleichend, daß, wo die ersteren in einzelnen Fällen die Gebote des Gesetzes erfüllen, dem inneren Gesetze folgend, sie dadurch über die Juden, denen das positive Gesetz gegegeben worden, die sich des Eifers für dasselbe rühmen und es doch nicht erfüllen, das Verdammungsurtheil aussprächen. Was natürlich nicht so zu verstehen ist, als ob irgend etwas der Art eine vollkommene Gesetzerfüllung in einem einzelnen Momente wäre. So verstanden würde es aller-

---

und am ewigen Leben zu gelangen. Daher der durch dasselbe ausgesprochene Fluch erst aufgehoben werden mußte, damit der auf die ganze Menschheit sich beziehende abrahamitische Segen an den Heidenvölkern sollte erfüllt werden können, Gal. 3, 14. So muß daher auch unter den Heiden die Offenbarung der ὀργὴ θεοῦ, welche zu vermitteln das Werk des Gesetzes ist, Röm. 4, 15, vorangehen und sie müssen das Bewußtseyn erlangen, daß sie durch Christus von dieser ὀργὴ befreit sind, damit sie der Erlösung theilhaft werden. — Diese Bemerkungen gelten gegen Rückert und Usteri, s. insbesondere ihre Commentare zu Gal. 3, 13.

dings mit dem, was Paulus von dem durch das Gesetz überall hervorgerufenen Schuldbewußtseyn sagt, darüber, daß dasselbe nur Bewußtseyn der Sünde und der Strafwürdigkeit hervorrufen könne, in Widerspruch stehen, und läßt sich ja das Einzelne von dem Ganzen des Lebens nicht trennen, wenn wir mit Paulus Alles auf die beseelende Gesinnung beziehen und nicht nach der äußerlichen Abschätzung der guten Werke das Maaß anlegen. Wo nicht das Ganze des inneren Lebens von dem, was das Princip alles wahrhaft Guten seyn sollte, beseelt wurde, konnte dies auch nicht einen einzelnen Moment ganz erfüllen. Aber wohl konnte die gehemmte höhere Natur des Menschen, welcher das Gesetz Gottes einwohnt, mehr oder weniger durchstrahlen.

Von dem jüdischen und von dem heidnischen Standpunkte aus konnte immer nur derselbe Uebergangspunkt zum Heil stattfinden, das Bewußtseyn des inneren Zwiespaltes zwischen dem Göttlichen und dem Ungöttlichen in der menschlichen Natur und das daraus hervorgehende Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit. Und daher giebt es zwei Hindernisse, welche in der Erlangung des Heils dem Menschen entgegenstehen, entweder die rohe Sicherheit des Heidenthums, wo durch die Herrschaft sündhafter Lust die höheren Lebensregungen ganz zurückgehalten werden, oder die jüdische Werkheiligkeit, Eigengerechtigkeit, wo der Mensch durch den Schein der Frömmigkeit und der Gesetzerfüllung sein Gewissen beschwichtigend, sich selbst täuscht, in dem Mechanismus äußerlicher Religionsübungen oder durch das Vollbringen solcher einzelner Handlungen, welche den Schein guter Werke an sich tragen, das Wesen der durch das Gesetz Gottes erheischten Heiligkeit erlangt zu haben meint. In dieser letzten Beziehung sagt Paulus von den Juden, Röm. 10, 3, daß, indem sie das Wesen der wahren Heiligkeit, derjenigen, welche allein vor Gott gilt und auch von Gott allein mitgetheilt werden kann, nicht erkannten und indem sie ihre eigene Werkheiligkeit als ächte Heiligkeit geltend machten, das Unzulängliche derselben nicht einzusehen vermochten, sie daher die von

Gott geoffenbarte und mitgetheilte Heiligkeit ſich nicht aneignen konnten [1]). Wie die Art, auf welche die Juden uneingedenk ihrer Hülfsbedürftigkeit, durch ihre Geſetzbeobachtung die Heiligkeit erlangen wollten, die Urſache davon war, daß ſie nicht dahin gelangen konnten, ſo konnten hingegen die Heiden, — diejenigen nämlich, bei welchen nicht durch die philoſophiſche Bildung ein Dünkel anderer Art erzeugt worden, — da kein ſolcher geiſtlicher Hochmuth dem Gefühle der Erlöſungsbedürftigkeit bei ihnen entgegenſtand, wenn einmal durch beſondere Lebensumſtände, innere Erfahrungen oder zuerſt durch die Verkündigung des Evangeliums [2]) die Stimme des Geſetzes mächtiger in ihnen angeregt worden, leichter zu dieſem Gefühle erweckt und ſo zum Glauben an den Erlöſer geführt werden [3]).

Auch in einer andern Beziehung vergleicht Paulus den jüdiſchen und den heidniſchen oder helleniſchen Standpunkt mit einander. Bei den Juden ſtand das Vorherrſchen des ſinnlichen Elements im religiöſen Leben, eine ſolche Geiſtesrichtung, welche unempfänglich für die innere Offenbarung der Gotteskraft nur außerordentliche Thatſachen in der Sinnenwelt als Merkmale des Göttlichen verlangte, die Rich-

1) Die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ bezeichnet hier ein ſolches Gerechtſeyn, welches vor Gott Geltung hat und von ihm herkommt im Gegenſatz gegen ein ſolches, das man ſich durch eigene Kräfte und Werke erwerben zu können meint und das, wenn auch Menſchen durch den Schein ſich täuſchen laſſen, vor dem Blicke des heiligen, allwiſſenden Gottes nicht beſtehen kann. Es bezeichnet demnach die Art, wie man durch den Glauben an Chriſtus ein Gerechter wird, im Gegenſatz gegen die Geſetzesgerechtigkeit oder die Werkheiligkeit. Der Apoſtel gebraucht den Ausdruck „ὑπετάγησαν,“ weil er als Urſache des Nichtannehmens deſſen, was Gott verleihen will, eine Nichtunterordnung, einen Mangel an Demuth und Ergebung in die göttliche Ordnung denkt.

2) Welche ſich in dieſer Beziehung zuerſt als Offenbarung des göttlichen Zornes über die Sünde darſtellen mußte, Röm. 1, 18.

3) Daher natürlich, daß wie bei den Juden gerade ihr διωκεῖν νόμον δικαιοσύνης Urſache davon war, daß ſie zur wahren Gerechtigkeit nicht gelangten, ſo bei den Heiden ihr μὴ διωκεῖν Urſache davon, daß ſie leichter dazu gelangten, Röm. 9, 30. 31.

tung, welche er mit dem Namen des Wunderſuchens bezeichnet, dem Glauben an einen in der Knechtsgeſtalt erſchienenen, gekreuzigten Erlöſer entgegen. Dieſe Offenbarung der Gotteskraft, wo der ſinnliche Menſch nur Ohnmacht und Schmach wahrnehmen konnte, mußte ihrem wunderſüchtigen, einen Meſſias in augenſcheinlicher irdiſcher Herrlichkeit als Stifter eines augenſcheinlichen Reiches verlangenden Sinne zum Anſtoße gereichen. Bei dem gebildeten Theile der Hellenen ſtand im Gegentheil die einſeitige Richtung, welche nur Befriedigung des Wiſſenstriebes in einer neuen Religionslehre ſuchte, das einſeitige Vorherrſchen des Gedankens, die Richtung, welche Paulus mit dem Namen des Weisheitſuchens bezeichnet, und der Weisheitsdünkel, — dem Glauben an die Verkündigung entgegen, welche nicht damit anfing, dem Wiſſenstriebe die geſuchten Aufſchlüſſe zu geben, ſondern dem nach Sündenvergebung und Heiligung verlangenden Herzen Befriedigung zu gewähren, daher ihnen dieſe, die Erwartungen ihrer Weisheit ſuchenden Richtung nicht erfüllende Lehre, welche Verzichtleiſtung auf ihre eingebildete Weisheit von ihnen verlangte, als Thorheit erſcheinen mußte [1]). So ſagt Paulus in Beziehung auf die Hellenen 1 Korinth. 3, 18: Wer weiſe zu ſeyn meint, werde ein Thor, um die wahre Weisheit in dem Evangelium finden zu können, gleichwie daſſelbe in anderer Beziehung auf pauliniſche Weiſe von den Juden geſagt werden mußte: Wer ſich für einen Gerechten hält, werde zuerſt ein Sünder, um in dem Evangelium die wahre Gerechtigkeit finden zu können. So mußten die Völker wie die Einzelnen durch ihre eigene Erfahrung zum Bewußtſeyn der Unzulänglichkeit ihrer eigenen Weisheit und Gerechtigkeit geführt werden, um durch das Gefühl ihrer Hülfsbedürftigkeit für die Erlöſung, die ſich auf die ganze Menſchheit verbreiten ſollte, empfänglich zu werden, Röm. 11, 32. Die ganze Geſchichte der Menſchheit hat zu ihrem Ziele die Erlöſung, und ſie giebt dazu

1) S. 1 Korinth. 1, 22. 23. Vergl. oben S. 229 ff. und 271.

nur nach Maaßgabe der verschiedenen Standpunkte menschlicher Entwickelung verschiedene Vorbereitungsstufen, dies ist der Mittelpunkt, auf welchen sich die ganze Menschengeschichte bezieht, wo alle Fäden in dem Entwickelungsgange der einzelnen Geschlechter und Völker der Menschheit zusammenkommen. Darnach ist es zu verstehen, was Paulus sagt, daß Gott seinen Sohn in die Welt sandte, als die dazu bestimmte Zeit erfüllt war, Gal. 4, 4, wenn er Ephes. 3, 9 den Rathschluß von der Erlösung einen von Ewigkeit her in Gott verborgenen nennt, den Rathschluß, den Gott vor der Weltschöpfung faßte, Ephes. 1, 4, und der zu der bestimmten durch die göttlichen Fügungen vorbereiteten Zeit erfüllt werden sollte, 1, 9. Nun setzt er ja ohne Zweifel kein zeitliches Vorher und Nachher in den göttlichen Rathschlüssen; sondern er bezeichnet in dieser Form das innere Verhältniß der göttlichen Rathschlüsse und Werke zu einander, die Verwürklichung des Reiches Gottes in der Menschheit durch die Erlösung, das Ziel der ganzen irdischen Schöpfung, wodurch zuerst ihre Bestimmung ganz erfüllt werden kann. Dieser Weltkörper ist dazu geschaffen und bestimmt, der Sitz des Reiches Gottes, ein von dem Reiche Gottes beseelter, oder der Körper, dessen Seele das Reich Gottes ist, zu werden. Das Ziel alles creatürlichen Daseyns ist, daß es zur Verherrlichung Gottes diene oder Gott zu offenbaren in seiner Herrlichkeit. Dazu aber, daß dies wahrhaft erfüllt werde, gehört, daß es mit Bewußtseyn und Freiheit geschehe, wie dies erst in einer Gesammtheit vernünftiger Wesen erfolgen kann. Eine solche Gesammtheit ist es, die mit dem Namen des Reiches Gottes bezeichnet wird und nachdem einmal die creatürliche Vernunft durch die Sünde mit dem Ziele ihrer Bestimmung in Widerspruch getreten, ist daher die Erlösung die nothwendige Bedingung der Verwürklichung des Reiches Gottes auf diesem Weltkörper.

Freilich nun hätte Paulus die menschliche Natur von Seiten ihrer Erlösungsbedürftigkeit nicht auf diese Weise darstellen können, wenn er nicht durch seine eigenthümliche

Lebensentwickelung zu dieser Tiefe der Selbsterkenntniß geführt worden wäre. Aber fern davon, daß er dadurch ein fremdartiges Element mit der Lehre Christi vermischt haben sollte, hat er vielmehr aus eigener Erfahrung das Bild von der menschlichen Natur entworfen, dessen Wahrheit jeder, wie Paulus, nach Heiligkeit strebende Mensch aus seinem eigenen Selbstbewußtseyn erkennen muß, wie durch das, was Christus unmittelbar selbst gelehrt, wenn wir uns auch bloß an die drei ersten Evangelien halten, die Wahrheit dieses Bildes nothwendig vorausgesetzt wird. Es kommt in dieser Hinsicht nicht sowohl auf einzelne Aussprüche Christi in den drei ersten Evangelien über die Beschaffenheit der menschlichen Natur an, als darauf, wie er sich selbst und das von ihm zu vollziehende Werk in dem Verhältnisse zu der Menschheit darstellt [1]). Wenn er das Christenthum mit einem Sauerteige vergleicht, der die ganze Masse, in die er hineingeworfen, zu durchsäuern bestimmt ist, so bezeichnet dies das Bedürfniß der menschlichen Natur durch ein neues, höheres Lebenselement, welches durch das Christenthum ihr eingepflanzt wird, umgebildet zu werden. Christus nennt sich den Arzt der Menschheit, er sagt, daß er nur um der Kranken, der Sünder willen gekommen sey; Matth. 9, 13; Luk. 5, 32. Gewiß kann hier seine Absicht nicht seyn, die Menschen einzutheilen in die Kranken und mit Sünde Behafteten, die seiner bedürften, und die Gerechten und Gesunden, welche seiner nicht bedürften oder ihn leichter entbehren könnten, wie er ja auch Diejenigen, in Beziehung auf deren Vorwürfe er dies sagte, gewiß am wenigsten als Gesunde und Gerechte anerkannte. Vielmehr will er sagen, daß, wie er nur als Arzt für die Kranken, als Erlöser für die Sünder gekommen sey, also er auch seinen Beruf nur an Denjenigen erfüllen könne, welche im Bewußtseyn ihrer

1) Daß dadurch ein Zustand der Verderbniß und Hülfsbedürftigkeit vorausgesetzt werde, erkennt auch De Wette in seiner biblischen Dogmatik §. 246.

Krankheit und Sünde ihn als Arzt und Erlöser aufnehmen wollten, daß er für Diejenigen, welche ihre Heilungs- und Erlösungsbedürftigkeit nicht anerkennen wollten, daher umsonst gekommen sey. Nirgends nimmt Christus, wo er die Züge eines sittlichen Ideals, dem seine Jünger nachstreben sollen entwirft, etwa das Vertrauen auf die sittlichen Anlagen der menschlichen Natur, auf die Kräfte der Vernunft in Anspruch [1]), sondern vielmehr das Bewußtseyn der geistigen Unzulänglichkeit, das Gefühl des Bedürfnisses einer Erleuchtung durch ein höheres göttliches Licht, einer Heiligung durch göttliche Lebenskräfte, welchem Bedürfnisse er seine Befriedigung verheißt, daher er in der sogenannten Bergpredigt damit beginnt, eine solche Richtung des Gemüths selig zu preisen, weil sie zu dem, was sie suche, gelangen werde; vergl. Matth. 11, 28. Wenn Christus, Matth. 19, Luk. 18, den Reichen, der ihn fragt, was er thun müsse, um das ewige Leben zu erlangen, zuerst auffordert, die Gebote zu beobachten, so steht dies mit dem, was Paulus von der Unzulänglichkeit der Werke des Gesetzes zur Erlangung der Seligkeit sagt, keineswegs in Widerspruch, sondern es findet sich vielmehr hier dasselbe nur in einer andern Form und Wendung. Den nach jüdischer Weise Werkgerechten wollte Christus zu dem Bewußtseyn führen, daß die äußerliche Gesetzlichkeit noch keineswegs die Gesinnung in sich schließe, welche zur Theilnahme an dem Reiche Gottes erfordert werde. Die Probe der Selbstverleugnung und Weltverleugnung, welche er ihm auferlegt, sollte ihn inne werden lassen, wie viel ihm, der, obgleich er von Jugend auf ein äußerlich gesetzliches Leben geführt, doch in der Liebe zum Irdischen befangen sey, an dieser Gesinnung fehle. Man kann aus den Aussprüchen, in denen Kinder als Muster des Sinnes, mit welchem man in das Reich Gottes eingehen müsse, dargestellt werden, Matth. 19, 14, Luk. 18, 15, die Voraussetzung einer Unverdorbenheit der menschlichen Natur keineswegs ablei-

1) S. Leben Jesu S. 191 ff.

ten [1]), denn theils ist hier der Vergleichungspunkt nur die Unbefangenheit und Hingebung des Kindes, das Bewußtseyn der Unmündigkeit [2]), die Verzichtleistung auf eingebildete Vorzüge, Lossagung seiner selbst von herrschenden Vorurtheilen, theils wird dadurch, daß das Kindesalter als ein solches gesetzt wird, in welchem die Anlage der Sündhaftigkeit noch mehr unentwickelt ist [3]), keineswegs das Vorhandenseyn jener Anlage geleugnet. Aber freilich hätte Christus diese und verwandte Ausdrücke, wie Matth. 18, 10, zur Verherrlichung dessen, was dem Kinde als eine noch unentwickelte, verhüllte Knospe einwohnt, nicht gebrauchen können, wenn er nicht in demselben ein göttliches Gepräge, ein noch schlummerndes, aufstrahlendes Gottesbewußtseyn, welches gleich von Anfang an in die Gemeinschaft mit Christus hineingebildet, seinem Urquell zugeführt, dadurch gegen die Reaction des sündhaften Princips verwahrt werden sollte, anerkannt hätte [4]). Und auf die Anerkennung einer solchen gottverwandten Natur im Menschen bezieht sich das, was Christus von dem Auge des Geistes, von dem, was das Licht im inwendigen Menschen ist, sagt, durch dessen Verhältniß zu dem Urlichte die ganze Lebensrichtung und Beschaffenheit bedingt werde, je nachdem es, entweder, dem Urlichte zugewandt, Licht über das ganze Leben des Menschen verbreite oder, wenn es durch das Vorherrschen der weltlichen Rich-

1) Wie auch Baumgarten-Crusius zu thun scheint in seiner biblischen Dogmatik S. 362.

2) S. Leben Jesu S. 547.

3) In welcher Beziehung auch Paulus 1 Korinth. 14, 20 von einem νηπιάζειν τῇ κακίᾳ redet.

4) Allerdings stehen solche Prädikate, welche Christus dem Kinde beilegt, mit einer schroff augustinischen Dogmatik und einer darin begründeten finsteren Lebensansicht in Widerspruch, wenn gleich auch diese als eine relativ nothwendige Entwickelungsstufe des christlichen Lebens im Verhältnisse zu gewissen Zuständen und als die Wurzel bedeutender Erscheinungen in dem Entwickelungsgange der Kirche anerkannt werden muß.

tung verfinstert worden, Finsterniß über das ganze Leben des Menschen sich ergieße [1]). Aber wie wir gesehen haben, setzt auch Paulus ein solches durchstrahlendes unverleugbares Gottesbewußtseyn in der menschlichen Natur voraus und das, was er von den verschiedenen Entwickelungsstufen des Menschen sagt, zeugt von einer solchen Voraussetzung.

Der Begriff der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit führt uns zu dem von Christus vollbrachten Werke der Erlösung. Paulus unterscheidet in dem Werke Christi diese beiden Momente, das Thun und das Leiden. Der Sünde, die von jener Ursünde an über die ganze Menschheit herrschte, setzt er das vollkommen heilige Leben Christi entgegen; dem im Zusammenhange mit der Sünde vermöge des in dem Selbstbewußtseyn des Menschen gegründeten Gefühls der Schuld und Strafwürdigkeit als Strafe sich darstellenden Uebel, dessen Gipfel der Tod ist, stellt er das Leiden Christi als des Heiligen entgegen, indem sein Leiden, da es bei ihm in keiner Beziehung zu eigener Sünde stehen kann, nur mit der Sünde der ganzen Menschheit, für deren Rettung er leidet, zusammenhangen kann. In Beziehung auf das erste sagt Paulus Röm. 8, 3: Das, was dem Gesetze unmöglich war, was es vermöge der in der menschlichen Natur vorherrschenden Sündhaftigkeit zu verwürklichen nicht vermochte (nämlich das Reich der Sünde in der menschlichen Natur zu zerstören, was ja das Gesetz durch seine heiligen Gebote erzielte), das brachte Gott zu Stande, indem er seinen Sohn in die Welt sandte in einer solchen Menschennatur, welche der bisher von der Sünde beherrschten ganz gleich war und indem er die Sünde verdammte, d. h. sie ihrer Macht und Herrschaft beraubte, in ihrer Nichtigkeit sie erscheinen ließ, in derselben Menschennatur, welche bisher von ihr beherrscht wurde, damit die Forderungen des Gesetzes erfüllt würden in den Gläubigen, als welche nicht durch die sündhafte Lust, sondern durch den Geist (das gött-

1) S. Leben Jesu S. 270 und 436.

liche Lebensprincip des von Christus herrührenden Geistes) ihr Leben bestimmen lassen [1]). Paulus redet hier nicht von irgend einem einzelnen Momente in dem Leben Christi, sondern er betrachtet dasselbe als ein Ganzes, durch welches die vollkommene durch das Gesetz verlangte Heiligkeit verwürklicht worden. So tritt das Reich der Heiligkeit in der menschlichen Natur an die Stelle des bisher vorhandenen Reiches der Sünde, dieses ist nun zerstört und jenes objektiv in der menschlichen Natur gegründet worden; von dieser einmal gegebenen objektiven Grundlage geht dessen fernere Entwickelung aus. Es konnte auch auf keine andere Weise die Menschheit zum Ziele ihrer Bestimmung, der Darstellung des Reiches Gottes geführt werden, denn dasselbe konnte nicht aus der Entfremdung von Gott und aus der Sünde hervorgehen, sondern nur ein vollkommen heiliges, die vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen darstellendes Leben vermochte dessen Anfangspunkt zu bilden. Der Geist Christi, von welchem diese Verwürklichung des Ideals der Heiligkeit in seinem Leben ausgegangen, derselbe ist es auch, durch welchen das Leben der Gläubigen und in seine Gemeinschaft Aufgenommenen immer mehr nach diesem Urbilde gestaltet wird. Röm. 5, 18 setzt Paulus der Einen Sünde Adams das Eine heilige Werk (das ἓν δικαίωμα) Christi entgegen. Wenn er auch, veranlaßt durch den Gegensatz gegen die einzelne Sünde Adams, besonders an Eine Handlung Christi, an seine Selbstaufopferung, als Hand-

1) Die andere Erklärung dieser Stelle, nach welcher man ihr den Sinn giebt, Christus habe die von dem Gesetze über die Sünde verhängte Strafe für die Menschen getragen, scheint mir den Zusammenhang gegen sich zu haben, denn es ist doch das Natürlichste, das im Obersatze bezeichnete ἀδύνατον τοῦ νόμου zu beziehen auf das im Untersatze ausgedrückte κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν. Dies paßt nun doch nicht, wenn man das erste in der Bedeutung verdammen, bestrafen, verstehen wollte, denn dies war es ja gerade, was das Gesetz wohl zu würken vermochte; aber die Sünde zu verdammen, in dem Sinne, wie das Wort Joh. 16, 11 und 12, 31 gebraucht ist, dies zu vollziehen wurde das Gesetz durch die entgegenstehende σάρξ gehindert.

lung seiner Liebe zu Gott und zur Menschheit, und des freien Gehorsams gegen Gott, dachte, so ist doch diese einzelne Handlung nach der eben erwähnten Erörterung des Paulus nicht als etwas bloß Einzelnes zu betrachten, sondern als der dem Ganzen entsprechende Schlußpunkt, wodurch er das Ideal der Heiligkeit in der menschlichen Natur verwürklichte und aus ihr die Sünde bannte, aufzufassen. Da er in der Art, wie er die jüdische Lehre von dem Verdienste der guten Werke bekämpft, der vereinzelten äußerlich quantitativen sittlichen Schätzung sich stets so nachdrücklich entgegenstellt, so konnte er gewiß von diesem Standpunkte alles Einzelne in dem Leben Christi nur in dem Zusammenhange mit der heiligen Gesinnung, die sein ganzes Leben beseelte, betrachten. Daher in diesem Sinne gewiß das ganze Leben Christi als ein heiliges Werk zu betrachten ist. So wie nun von der Einen Sünde als der ersten, mit welcher der Anfangspunkt eines Sündenlebens in der Menschheit gesetzt war, Sünde und mit der Sünde Verdammniß und Tod in der ganzen Menschheit sich verbreitete, so geht von diesem Einen heiligen Leben Christi, Heiligkeit und ewiges seliges Leben in der ganzen Menschheit aus. Dies heilige Leben Christi will Gott als That der ganzen Menschheit betrachten, was aber nur an Denen verwürklicht werden kann, welche vermöge der aus freier Selbstbestimmung herrührenden Hingabe des Gemüths diesem Einen für Alle vollbrachten Werke sich anschließen, in dies durch Christus vermittelte neue Verhältniß zu Gott eingehen; Denjenigen, welche durch den Glauben aus dem Zusammenhange mit dem von Adam fortgepflanzten Sündenleben austreten und in die heilige Lebensgemeinschaft mit Christus eintreten. Indem sie so in der Einheit mit Christus, in der Gemeinschaft seines Geistes, um seinetwillen als δίκαιοι vor Gott sich darstellen, nehmen sie auch an Allem, was mit der Heiligkeit Christi unzertrennlich zusammenhangt, an seinem ewigen, seligen Leben Theil, das ihnen auf gleiche Weise zugehört. In diesem Sinne sagt Paulus, daß von dem Einen δικαίωμα Christi die objektive δι-

καίωσις und die daraus folgende Berechtigung zur ζωὴ auf Alle überging, s. Röm. 5, 18, daß durch den Gehorsam des Einen Viele werden gerecht gemacht werden, 5, 19, in welchem letztern Satze er vielleicht das Objektive und das Subjektive, die objektive in dem göttlichen Rathschlusse oder in der Art, wie die Menschheit von der göttlichen Anschauung sich darstellt, begründete Zueignung des von Christus verwürklichten Ideals der Heiligkeit und die daraus folgende allmählig sich entwickelnde subjektive Verwürklichung, die vom Glauben ausgeht, in Eins zusammenfaßt.

Was das zweite Moment betrifft, das Leiden Christi als solches, so finden wir dies außer in andern Stellen, wo dieselbe Idee zum Grunde liegt, bestimmter ausgeführt an zwei Stellen. Gal. 3, 13. Nachdem der Apostel hier gesagt, daß das Gesetz nur das Verdammungsurtheil über die Menschen [1]), welche sich Alle der Verletzung desselben

---

1) Wenn auch die Voranstellung des ἡμᾶς Gal. 3, 13 und der Gegensatz gegen die ἔθνη V. 14 wahrscheinlich macht, daß Paulus an jener Stelle besonders die Juden im Sinne hat, so ist doch damit die Beziehung auf die ganze Menschheit keineswegs ausgeschlossen, s. das oben über die ideelle und universelle Beziehung des Gesetzes Gesagte. Zwar nämlich sagt Paulus besonders von den Juden, daß sie nicht, wie sie meinten, durch das Gesetz die Gerechtigkeit erlangen konnten, sondern im Gegentheil dasselbe zunächst den Fluch über sie aussprach und sie von diesem Fluche zuerst befreit werden mußten. Da aber der νόμος dem allgemeinen im Innern der Menschheit gegründeten Gesetze entspricht, so entspricht auch dieser von dem Gesetze ausgesprochene Fluch dem Verdammungsurtheile, welches das Gesetz im Gewissen der Menschheit über Alle verhängt. Der Fluch wird nur zuerst unter den Juden ausdrücklich ausgesprochen und tritt unter ihnen zuerst schärfer im Bewußtseyn hervor, wie auch die bestimmten Verheißungen ihnen zuerst gegeben worden, s. die treffenden Bemerkungen Bengels im Gnomon in dieser Hinsicht. Nach dieser Voraussetzung kann auch erst der natürliche Zusammenhang zwischen V. 13 und 14 erhellen, welcher in dem Gedanken begründet ist, daß die Heiden von dem Fluche, der sie als Sünder traf, erst befreit seyn mußten, damit der Segen, der sich von Abraham aus auf die ganze Menschheit verbreiten sollte, und der an den durch die Sündenschuld von Gott Entfremdeten nicht in Erfüllung gehen konnte,

schuldig zeigten, ausgesprochen, setzt er hinzu, daß Christus sie von diesem Verdammungsurtheile befreit habe, indem er um ihretwillen und statt ihrer [1]) dies Verdammungsurtheil getragen, sich, die Kreuzesstrafe leidend, wie einen vom Gesetz Verfluchten dargestellt habe. Die zweite Stelle 2 Korinth. 5, 21. Den, welcher von keiner Sünde etwas wußte, den Sündenlosen hat er um unsertwillen zur Sünde gemacht, das heißt abstr. pro concreto, er hat ihn zu einem Sünder gemacht, er hat ihn wie einen um der Sünde willen Leidenden erscheinen lassen, damit wir durch ihn die Gerechtigkeit Gottes, d. h. Solche, welche vor Gott als Gerechte erschreinen, werden könnten, daß also, wie Christus der Heilige durch seine Leiden in die Gemeinschaft unserer Sündenschuld einging, so wir Sünder in die Gemeinschaft seiner Heiligkeit eingingen.

Damit hangt die Art zusammen, wie Paulus das Leben Christi in zwei Abschnitte eintheilt. Zuerst Christus als schwacher Mensch sich darstellend, obgleich er des Besitzes göttlicher Natur und Würde sich bewußt war, allen Mängeln und Beschränkungen der irdischen Menschennatur sich unterziehend, in die Gemeinschaft aller Uebel, welche im Zusammenhange mit der Sünde und als Strafe der Sünde die menschliche Natur getroffen hatten, eingehend, so daß er in seiner äußerlichen Erscheinung und seinen äußerlichen Schicksalen den um der Sünde willen leidenden Menschen

---

an ihnen erfüllt wurde. Dasselbe, obgleich in anderer Form ausgedrückt, liegt in allen den Stellen, wo gesagt wird, daß Alle der Sündenvergebung bedurften. Wie dem Paulus von Anfang an die gemeinsame Beziehung auf Juden und Heiden vorschwebte, so faßte er hernach in dem „λάβωμεν“ beide wieder zusammen. Und später sagt er, daß Christus, indem er unter dem Volke, welches die Theokratie für die ganze Menschheit vorbildete, erschien und den Anforderungen des Gesetzes hier Genüge leistete, dies sich zugleich auf die ganze Menschheit bezog, welche dadurch in das Verhältniß der Kindschaft zu Gott eingesetzt wurde; Galat. 4, 5.

1) Welche beide Begriffe in dem ὑπὲρ ἡμῶν wohl zusammenfließen mögen.

sich ganz gleich stellt. Als der Gipfel dieses Zustandes seine Kreuzigung, wie der Gipfel des durch die Sünde herbeigeführten Elends in dem Tode sich darstellt. Der zweite Abschnitt, das Leben des Auferstandenen und Verherrlichten, in welchem sich vollkommen offenbart das unvergängliche, göttliche selige Leben, wie es der vollkommenen Heiligkeit, welche er auf Erden dargestellt hatte, adäquat ist, — denn wie Sünde und Tod sind ja Sündenlosigkeit und ewiges seliges Leben bei dem Paulus Correlatbegriffe — und wie nun in seiner auferweckten verklärten Menschheit das göttliche, ewige, selige Leben sich darstellt, welches der vollkommenen Heiligkeit entspricht, so ist dies der thatsächliche Beweis davon, daß er in seinem früheren Lebensabschnitte das Gesetz der Heiligkeit in der menschlichen Natur und für dieselbe vollziehend und die durch die Sünde verwürkten Leiden tragend, die Befreiung der Menschheit von der auf ihr lastenden Schuld und Strafe, zu Stande gebracht, daß er dieser in ihm als sündenlos erscheinenden menschlichen Natur das ewige Leben zugesichert hat, welches von ihm auf alle durch den Glauben in die Gemeinschaft mit ihm Eintretende sich verbreiten soll. So 2 Korinth. 13, 4, daß, wenn gleich Christus gekreuzigt worden vermöge der menschlichen Schwäche, — die Kreuzigung der Schlußpunkt seines Lebens in der Theilnahme an der menschlichen Schwäche, — so lebt er doch jetzt seit der Auferstehung ein Leben in göttlicher Kraft ohne Beimischung menschlicher Schwäche. Röm. 6, 10 der Tod Christi als ein in Beziehung zur Sünde stehender, welcher ohne die Sünde nicht erfolgt wäre und nur den Zweck hatte, die Sünde zu tilgen, ist ein für alle Mal erfolgt, etwas nicht mehr zu Wiederholendes, wie auch dessen Zweck vollkommen erreicht worden. Das irdische Leben und Leiden Christi steht in Beziehung zur Sünde, ohne welche es nicht ein solches gewesen seyn würde, wie es Erlösung der Menschheit von der Sünde erzielte. Nun aber ist Christus, nachdem er einmal die Erlösung der menschlichen Natur von der Sünde vollzogen, als der Auferstandene, Verherrlichte

aus aller Beziehung zur Sünde und zu allem mit ihr zusammenhangenden Uebel herausgetreten, allem Kampfe, aller irdischen Schwäche enthoben, er lebt in göttlicher Kraft und Seligkeit zur Verherrlichung Gottes. Er trägt nicht mehr die Leiden, welchen die menschliche Natur durch die Sünde unterworfen worden, und er braucht nicht mehr zur Tilgung der Sünde zu würken, denn dies ist ja ein für alle Mal vollbracht. Es bleibt also nur sein positives Würken zur Verherrlichung Gottes, ohne die negative Beziehung zur Sündentilgung, wie es keiner solchen mehr bedarf. Philipp. 2, 6, daß Christus, der göttlichen Seyns sich bewußt war, die Gottgleichheit nicht begierig ergriff und zur Schau trug [1]), sondern sich der göttlichen Herrlichkeit, die er sich aneignen konnte, entäußerte; in der Form menschlicher Abhängigkeit sich darstellte, sich erniedrigte und gehorsam erwies bis zum Tode und zwar einem so schmachvollen Tode wie der Kreuzestod. Deshalb — wegen dieses vollkommenen unter allen menschlichen Schwächen und Leiden geleisteten Gehorsams — erhob ihn Gott zu der höchsten Würde und Regierung in dem Gottesreiche. Vermöge dieses Ideenzusammenhanges wird, Röm. 4, 25, wie das Leiden Christi in der Beziehung auf die Sünde dargestellt, so seine Auferstehung als thatsächlicher Erweis der von ihm verliehenen Befreiung von der Sünde und Rechtfertigung, vermöge jenes bemerkten Zusammenhanges wie zwischen Sünde und Tod, so zwischen Gerechtigkeit und ewigem Leben. Und in Beziehung auf diese Bedeutung der Auferstehung Christi als objektiven Beweises der Befreiung der menschlichen Natur von der Sündenschuld

1) Zur Erläuterung des paulinischen Ausdrucks dienen die Worte in einem Briefe Constantins von den unerwartet aus dem Exil befreiten und die ihnen eröffnete Gelegenheit zur Rückkehr in ihr Vaterland begierig ergreifenden Christen, *οἷον ἅρπαγμά τι τὴν ἐπάνοδον ποιησάμενοι.* Euseb. de vita Constantini II., 31. und die Worte des Eusebius selbst hist. eccles. VIII., 12. von Denen, welche lieber sterben, als den Heiden sich preisgeben wollten: „*τὸν θάνατον ἅρπαγμα θέμενοι τῆς τῶν δυσσεβῶν μοχθηρίας.*“

und dem darin begründeten Tode sagt er daher 1 Korinth. 15, 17: Wenn Christus nicht auferweckt ist, so seyd ihr noch in euren Sünden. Aus diesem Ideenzusammenhange folgt nun, daß das Leiden Christi darnach stets in der Einheit mit seinem ganzen Leben und als der Gipfel und vollendende Schlußpunkt desselben betrachtet werden muß, und zwar in diesen beiden Beziehungen, welche nach der pauliniſchen Lehre zur Vollständigkeit des Erlösungswerkes gehören, sowohl in Beziehung auf die durch das Eintreten in den leidentlichen Zustand der Menschheit vermittelte Aneignung der menschlichen Schuld als in Beziehung auf die vollkommene Verwürklichung des Sittengesetzes. Und wenn demnach Paulus von dem redet, was Christus durch sein Blut, sein Kreuz u. ä. gewürkt hat, so steht hier nach der öfter vorkommenden Ausdrucksweise der heiligen Schrift ein einzelnes Moment, das, was den Gipfel und Schlußpunkt des Ganzen bildet, für dieses Ganze selbst, wie es auch seiner wahren Bedeutung nach nur im Zusammenhange mit demselben verstanden werden kann.

Als Ergebniß dieses Werkes Christi für die sündhafte Menschheit bezeichnet Paulus die Versöhnung mit Gott, die Erlösung, die Rechtfertigung. Was nun erstlich den Begriff der Versöhnung betrifft, so kann dies im Sinne Pauli nicht so aufgefaßt werden, als ob die Menschen ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Hasses gewesen wären, bis erst Christus, die göttliche Strafgerechtigkeit durch sein Leiden befriedigend, auf zeitliche Weise den erzürnten Gott mit der Menschheit versöhnt und sie wieder zu einem Gegenstande seiner Liebe gemacht habe, denn der Rathschluß der Erlösung setzt selbst schon die Liebe Gottes gegen die zu erlösende Menschheit voraus, und Paulus betrachtet eben die Sendung Christi und sein Leben und Leiden für die Menschheit als die Offenbarung der überschwenglichen Liebe und Gnade Gottes; Ephes. 3, 19; Tit. 3, 4; Röm. 5, 8; 8, 32. Und diesen Rathschluß der Liebe Gottes setzt er ja als einen ewigen, so daß demnach von selbst der Begriff einer zeitlichen Einwür-

kung auf Gott wegfällt, indem das ganze Leben und Leiden Christi nur Vollziehung des ewigen Rathschlusses der göttlichen Liebe war. Sodann sagt auch Paulus nie, daß der gegen die Menschen feindselige Gott durch Christus mit den Menschen, sondern, daß die Menschen, welche Gottes Feinde waren, mit Gott versöhnt worden [1]); Röm. 5, 10; 2 Kor. 5, 18. So fordert er die Menschen auf, sich mit Gott versöhnen zu lassen; 2 Korinth. 5, 20. Von Seiten der Menschen bestand das Hinderniß, vermöge dessen sie der Offenbarung der Liebe Gottes in ihrem Selbstbewußtseyn nicht theilhaft werden konnten, und indem durch das Erlösungswerk Christi dies Hinderniß gehoben wurde, wird von ihm gesagt, daß er die Menschen wieder mit Gott versöhnt und zum Gegenstand der göttlichen Liebe gemacht habe.

Nun könnte man aber darnach dem Begriffe der Versöhnung eine bloß subjektive Bedeutung beilegen, wie auch die durch denselben vorausgesetzten Begriffe der Feindschaft mit Gott, des Zornes Gottes nur als Bezeichnungen der subjektiven Beziehungen, in welchen sich der Mensch in gewissen Gemüthszuständen zu Gott befindet, erscheinen könnten, Bezeichnungen der Art und Weise, wie sich Gott dem Selbstbewußtseyn des durch die Sünde von ihm entfremdeten Menschen darstellt oder der Form, in welcher das Gottesbewußtseyn in dem Zusammenhange mit dem Schuldbewußtseyn sich entwickeln muß. So könnte durch den Ausdruck der Versöhnung nur ein solcher Einfluß auf das mensch-

---

1) Wenn man nur den Zusammenhang des Objektiven und des Subjektiven in der Lehre des Paulus von der Versöhnung des Menschen mit Gott erwägt, zeigt es sich leicht, daß sich in dieser Stelle die Inconsequenz und die Begriffsunklarheit nicht findet, welche einer der ausgezeichnetsten Ausleger paulinischer Briefe, Rückert, hier zu finden meinte, wie dieser würdige Mann vermöge der ihm eignen Wahrheitsliebe späterhin selbst das Richtigere erkannte und darnach in der neuesten Auflage seines vorzüglichen Commentars über den Römerbrief seine Auseinandersetzung verbesserte; s. das unten über diesen Zusammenhang zu Bemerkende.

liche Gemüth bezeichnet seyn, wodurch dasselbe aus jenen Zuständen enthoben und in eine andere Beziehung zu Gott versetzt wird. Indem nämlich Christus durch sein ganzes Leben, durch Wort und Werke und insbesondere durch seine Theilnahme an den Leiden der Menschheit, durch sein Leiden für dieselbe, Gottes Liebe gegen Diejenigen, welche sich durch die Sünde von ihm entfremdet fühlen mußten, offenbarte, sein Leiden als ein Unterpfand der die Sünde ihnen vergebenden Liebe Gottes, seine Auferstehung als ein Unterpfand des ihnen bestimmten ewigen Lebens ihnen darstellte, so entzündete er dadurch die Gegenliebe und das kindliche Vertrauen zu Gott in den Seelen Derjenigen, welche sich selbst aus dem Zustande der Gewissensunruhe, in dem sie sich vermöge ihres Schuldbewußtseyns befanden, nicht zu befreien vermochten. Es bestände die Versöhnung des Menschen mit Gott in nichts Anderem, als dieser aus der Offenbarung der Liebe Gottes gegen die gefallene Menschheit hervorgehenden Umstimmung des Gemüths bei Denjenigen, welche diese Offenbarung in ihr Selbstbewußtseyn aufgenommen hätten. Auch bei dieser Auffassungsweise wird doch vorausgesetzt, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht als Ergebniß der Besserung desselben zu betrachten ist, sondern daß diese vielmehr jene voraussetzt, da doch erst durch die neue Bestimmung des Selbstbewußtseyns vermittelst der Liebe und des Vertrauens zu Gott eine ganz neue, Gott zugewandte und der Sünde abgewandte Lebensrichtung, die Quelle aller wahren Besserung, erzeugt wird. Es wird bei dieser Auffassungsweise auch vorausgesetzt, daß der Mensch, der durch die Sünde sich von Gott entfremdet fühlt, der durch solche Gefühle bewegt, in sich selbst keinen Grund zum Vertrauen auf Gott findet, eines objektiven Grundes, einer thatsächlichen Offenbarung, woran sich sein Selbstbewußtseyn anschließen könne, zur Anregung und Stütze für sein Vertrauen bedürfe. Dies letzte ist nun ohne Zweifel ein Hauptpunkt der pauliniſchen Lehrentwickelung, wie der Lehre des neuen Testaments überhaupt. Alle Ermahnungen

und Ermunterungen des Apostels gehen stets von der Beziehung auf die thatsächliche Offenbarung der erlösenden Liebe Gottes aus. Man kann nicht etwa dagegen einwenden, daß Paulus 2 Kor. 5, 20 zu Solchen redend, welche schon Gläubige waren, unter dem sich versöhnen lassen mit Gott nichts Anderes verstehe, als durch die Besserung in ein neues Verhältniß zu Gott ein-, aus der bisherigen Feindschaft gegen Gott heraustreten; denn es macht hier keinen Unterschied, ob Paulus zu Solchen, welche sich schon zum Christenthum bekannten oder zu Solchen, bey denen dies noch nicht der Fall war, redet. Auf jeden Fall ist nach seiner Auffassung mit der gläubigen Aneignung der durch Christus gestifteten Versöhnung der Menschen mit Gott [1]) von selbst auch die neue Lebensrichtung gegeben und wo diese nicht erfolgt ist, ist dies auch ein Merkmal davon, daß jene gläubige Aneignung noch nicht erfolgt war, der Mensch der Versöhnung mit Gott, aus welcher die Besserung hervorgeht, noch entbehrte. An jener Stelle selbst sagt Paulus keineswegs: bessert euch, um dadurch mit Gott versöhnt zu werden, sondern vielmehr: laßt die Gnade der Versöhnung nicht umsonst für euch erschienen seyn, wie wenn ihr sie euch nicht aneignet. Dadurch, daß Christus sein Leben für die von Gott entfremdete Menschheit geopfert hat, ist diese objektiv mit Gott versöhnt. Gott hat das, was die Trennung zwischen ihm und der Menschheit macht, aufgehoben. Was objektiv der Idee nach schon für die ganze Menschheit geschehen ist, muß nun noch von den Einzelnen angeeignet werden und subjektiv in ihnen zu Stande kommen. Daher konnte Paulus nach verschiedenen Beziehungen sagen: Versöhnt euch mit Gott — und: wir sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden, Röm. 5, 10.

Was nun aber jene Auffassung betrifft, nach welcher Christi Leben und Leiden nur als Offenbarung der göttlichen Liebe erscheint und die durch ihn gestiftete Versöhnung als

1) Was er eben bezeichnet mit der Ermahnung καταλλάγητε.

die subjektive Würkung dieser göttlichen Offenbarung in Beziehung auf das Selbstbewußtseyn, so kann doch die Bedeutung jener angeführten paulinischen Lehrsätze über Christi erlösendes Leben und Leiden dadurch nicht erschöpfend verstanden werden. Und wenn gleich jener sinnlich anthropopathische Begriff von der Versöhnung Gottes mit dem Menschen durch den bemerkten Ideenzusammenhang des Paulus von selbst zurückgewiesen wird, so folgt daraus doch noch nicht, daß mit dem Ausdrucke der Versöhnung eine nur subjektive in dem menschlichen Gemüthe erfolgende Umstimmung bezeichnet werde, denn wir sind auch keineswegs berechtigt, die Correlatbegriffe von einer Feindschaft mit Gott, einem Zorne Gottes bloß in das Subjektive auszudeuten und unter den damit zusammenhangenden Bezeichnungen göttlicher Eigenschaften etwa bloß in dem Begriffe der Liebe Gottes einen realen Inhalt anzuerkennen. Vielmehr hat die gemeinsame Thatsache des menschlichen Bewußtseyns, vermöge welcher der mit der Sünde Behaftete sich von Gott entfremdet fühlt und dem Gefühle seiner Schuld und Strafwürdigkeit sich nicht entziehen kann, einen tieferen objektiven Grund in der sittlichen Weltordnung und in dem Wesen Gottes, das sich uns in dieser offenbart. In dieser allgemeinen Thatsache haben wir ein Zeugniß von der Offenbarung der Heiligkeit Gottes in dem Bewußtseyn der Menschheit, welche eben so unverleugbar ist als die Offenbarung seiner Liebe. Unter dem Zorne Gottes wird, wenn gleich in anthropopatischer Form, etwas Objektives und Reales bezeichnet, das was durch den Begriff der Strafe keineswegs erschöpft wird, sondern was der Grund aller Strafe ist (weshalb in der heiligen Schrift Zorn Gottes zuweilen für Strafe schlechthin gesetzt wird), der Grund des nothwendigen Zusammenhanges zwischen Sünde und Uebel, der zwischen Gott als dem Heiligen und der Sünde bestehende absolute Gegensatz [1]). Gott erkennt das Böse als Böses, als das mit sei-

1) Vergl. Twesten's Dogmatik II. 1. S. 146.

ner Heiligkeit im Widerspruch Stehende, was sich gegen ihn und seine heilige Ordnung auflehnt, unabhängig von ihm bestehen will. Diese Art, wie Gott das Böse erkennt, ist aber auch das Verdammungsurtheil über dasselbe, darin ist die Ohnmacht und die Unseligkeit des Bösen begründet. Das Böse wird geleugnet, wenn man es als etwas für Gott nicht da seyendes betrachtet.

So kann nun auch in der Art, wie der Mensch durch die Liebe Gottes aus diesem unseligen Verhältnisse zu Gott, in dem er sich vermöge dessen Heiligkeit befindet, befreit wird, diese Liebe Gottes nicht anders als in dem Zusammenhange mit seiner Heiligkeit oder als heilige Liebe sich offenbaren. Diesen Zusammenhang bezeichnet Paulus besonders Röm. 3, 24. Er setzt an dieser Stelle einander entgegen die Offenbarung der Heiligkeit Gottes in der gegenwärtigen Zeit durch die Verkündigung des Evangeliums und das Unbestraftlassen der vor der Zeit der Erscheinung des Christenthums begangenen Sünden. Unter der πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων und unter der ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ versteht er nämlich die Art, wie das Handeln Gottes in Beziehung auf die Sünde vor der Zeit der Verkündigung des Evangeliums sich darzustellen schien, wie insbesondere in Beziehung auf die Heidenwelt, welche nichts von den alttestamentlichen Offenbarungen der Heiligkeit Gottes im Gegensatze gegen die Sünde wußte, so auch in Beziehung auf die Juden, welche ohngeachtet dieser Zeugnisse bei dem Zögern des entscheidenden göttlichen Strafgerichts über ihre Sünden, statt darin die sie zur Buße rufende Langmuth zu erkennen, in fleischlicher Sicherheit versunken waren. Es ist damit zu vergleichen, was Paulus Apostelgesch. 17, 30 darüber sagt, wie Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen habe. Wenn gleich dies nur relativ, in Beziehung auf das Verhältniß der verschiedenen Standpunkte geschichtlicher Entwickelung zu einander zu verstehen ist, denn Paulus erkannte ja, wie wir oben sahen, auch in der sittlichen Natur der Heiden eine Offenbarung des göttlichen Gesetzes der göttlichen Heiligkeit und Strafge-

rechtigkeit. Aber es gab doch gewisse auf dem damaligen Standpunkt mit einer Art von Nothwendigkeit vorherrschende allgemeine Trübungen des religiösen und sittlichen Bewußtseyns, wodurch Denken und Handeln bestimmt wurde. Dadurch wurde ein Uebersehen von Seiten Gottes, ein relatives Nichtzurechnen motivirt, wie nach Maßgabe der möglichen Erkenntniß des Gesetzes auch die Zurechnung sich bestimmt. Röm. 5, 13. So konnte in verschiedenen Beziehungen Zurechnungsfähigkeit und Nichtzurechnungsfähigkeit stattfinden, wodurch entgegengesetzt scheinende Aussprüche des Paulus sich mit einander vereinigen lassen.

Paulus drückt sich Röm. 3, 25 allgemein aus, für die Juden wie Heiden mußte die Offenbarung des göttlichen Zorns der Offenbarung der Sünden vergebenden Gnade vorangehen. Die πάρεσις bezeichnet nur das Negative und Temporäre, die Nichtbestrafung der begangenen Sünden von Seiten Gottes [1]), so daß nicht das Bewußtseyn der Sündenschuld vorausgesetzt und dessen Aufhebung gewürkt wird. Die ἄφεσις hingegen bezeichnet der objektiven Seite nach die Thätigkeit Gottes, wodurch die Sünde würklich vergeben, d. h. im Verhältniß zu Gott und der sittlichen Weltordnung als nicht vorhanden gesetzt wird, ihrer subjektiven Seite nach die Würkung in dem menschlichen Gemüth, vermöge welcher dasselbe von dem Schuldbewußtseyn würklich befreit wird. Was ja weit mehr besagt als Nichtbestrafung der Sünde für einen gewissen Zeitpunkt. Es wird bei Demjenigen, auf welchen sich diese Thätigkeit Gottes bezieht, das Bewußtseyn der Sündenschuld und der göttlichen ὀργή, die subjektive Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit vorausgesetzt, und es schließt die dadurch in den Gemüthern zu Stande kommende Würkung nothwendig in sich das Austreten aus dem Sündenleben und die Lossagung von aller Gemeinschaft mit der Sünde. Nach dem

1) Auf scholastische Weise möchten wir sagen: es bezieht sich nur auf die voluntas signi, die ἄφεσις auf die voluntas beneplaciti.

Begriffszusammenhange des Paulus werden wir uns die Sache so denken müssen: im Gegensatz mit jenem früheren, scheinbaren Uebersehen der Sünde von Seiten Gottes offenbart sich nun in dieser Zeit die Heiligkeit Gottes in der Art, wie er Christus durch seine Selbstaufopferung als Versöhner oder Sühnopfer für die Sünde der Menschheit öffentlich darstellt, so daß Er sich bewährt als der Heilige und als heilig [1]) vor sich erscheinen läßt Jeden, der in der Glaubensgemeinschaft mit Christus sich ihm darstellt. Die Heiligkeit Gottes offenbart sich nach dem bemerkten paulinischen Ideenzusammenhange in dem Leben und Tode Christi auf eine zwiefache Weise. Erstlich, insofern er im Gegensatze gegen die bisher vorherrschende Sünde das heilige Gesetz, welchem das Leben der Menschheit zu entsprechen bestimmt war, vollkommen verwürklichte, der sittlichen Weltordnung, der Ehre Gottes Genüge leistete und Gott in der menschlichen Natur, deren Bestimmung es war, ihn zu verherrlichen, verherrlichte. — Gott bewährt sich als der Heilige, indem er nur unter der Bedingung der vollkommenen Gesetzerfüllung der Menschheit die Sünden verzieht, zeigt, daß er von der Anforderung vollkommener Heiligkeit nichts nachläßt und wir müssen immer hinzunehmen, daß dies für Diejenigen, welchen es zur Rechtfertigung gereicht, nicht etwas bloß Aeußerliches bleibt, Ursache und Bürgschaft der vollkommenen Gesetzerfüllung in Allen wird. — Zweitens insofern Christus als der vollkommen Heilige dem Leiden sich unterzog, welches die göttliche Heiligkeit, in ihrem Gegensatze gegen die Sünde als Strafgerechtigkeit aufgefaßt [2]), über die mensch-

1) Daß wir δίκαιος nicht gerecht, sondern heilig übersetzen müssen, erhellt aus der Bedeutung dieses Wortes, welche dem δικαιοῦν, für einen δίκαιος erklären, zum Grunde liegt.

2) Diejenige göttliche Eigenschaft, welche sich in dem nothwendigen Zusammenhange von Sünde und Uebel offenbart, in der Reaction der Heiligkeit Gottes gegen die Sünde (= Zorn Gottes) begründet ist, in der Reaction der sittlichen Weltordnung gegen das Böse, woraus die Strafen hervorgehen, sich darstellt. Wenn man die Strafe schlechthin

liche Natur verhängt hatte. Was nicht so aufzufassen ist, als ob Gott dies willkührlich ihm auferlegt oder er sich willkührlich in diese Leiden versenkt hätte, sondern so, daß dies von selbst begründet ist in der Aneignung der menschlichen Natur in ihrem dermaligen Zustande und Verhältnisse zu Gott — da sich an ihr, der an den Folgen der Sünde leidenden, die göttliche Strafgerechtigkeit offenbart, — und so, daß dies durch den geschichtlichen Entwickelungsgang des, dem Kampfe mit der, in der Menschheit herrschenden Sünde geweihten Lebens Christi und durch die Art, wie er vermöge des Mitgefühls der Liebe in ihre Zustände sich hineinversenkte, vermittelt wird [1]).

---

als Besserungsmittel auffaßt, den Begriff derselben dadurch erschöpfend zu bezeichnen meint, so ist dies eine Herabwürdigung der vernünftigen Creatur und der Sittlichkeit, als einer durch einen Mechanismus hervorzubringenden. Wenn aber die Strafe zuerst ihrem Begriffe nach als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, als objective Reaction der sittlichen Weltordnung gegen das Böse aufgefaßt wird, schließt sich nun auch eine andere Betrachtungsweise an, vermöge welcher die an sich nothwendige Strafe durch die Liebe Gottes dazu geordnet wird, um eben, weil Strafe und Sünde in diesem innern Zusammenhange mit einander stehen, dadurch zum Bewußtseyn der Sünde und Schuld zu führen, die vernünftige Creatur das Verhältniß, in welchem sie sich zur sittlichen Weltordnung befindet, inne werden zu lassen, so das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit hervorzurufen. Die Willkür, welche sich in der Sünde gegen die sittliche Weltordnung und Gottes heiliges Gesetz, empört hat, muß sich durch Leiden vor der heiligen Allmacht Gottes, der Majestät der sittlichen Weltordnung und des Gesetzes demüthigen. Wo die freie Unterwerfung nicht war, folgt die erzwungene. Ohne den Begriff der Strafe kann die Realität des Bösen und die Würde der vernünftigen Creatur nicht anerkannt werden. Es gehört zu den Privilegien der vernünftigen nach dem Bilde Gottes geschaffenen Wesen, dem, was sie von den Naturwesen unterscheidet, daß der Begriff der Strafe seine Anwendung bei ihnen findet. Vergl. die trefflichen Bemerkungen Twesten's in seiner Dogmatik I. c. S. 148.

1) Die paulinische Auffassung des Erlösungswerkes findet ihren Anschließungspunkt auch in Worten Christi in den ersten Evangelien, Matth. 20, 28, sey es, daß man das λύτρον als Lösegeld zur Loskaufung aus der Gefangenschaft oder Knechtschaft oder zur Loskaufung von der ver-

Mit dem Begriffe von der Versöhnung hangen die Begriffe von der ἀπολύτρωσις, σωτηρία, δικαίωσις genau zusammen. Die beiden ersten Begriffe werden in einem weiteren und einem engeren Sinne gebraucht, insofern dadurch theils die Befreiung von der Schuld und der Strafe der Sünde, die σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das ursprüngliche negative Moment, mit welchem auch das positive nothwendig gegeben ist, Röm. 5, 9, zuerst als das Objektive, was durch Christus der Menschheit erworben worden, bezeichnet wird und sodann dasselbe in subjektiver Beziehung, das, was durch subjektive Aneignung an jedem Einzelnen in fortschreitender Entwickelung verwürklicht wird, von dem ersten Eintritte in die Gemeinschaft mit dem Erlöser an bis zur vollkommenen Theilnahme an seiner Herrlichkeit und Seligkeit in dem vollendeten Gottesreiche, sodann insbesondere dieses Letzte, das, was zur vollkommenen Verwürklichung dieses Begriffs gehört, also die vollständige Befreiung von der Sünde und allen ihren Nachwürkungen, von allem Bösen und allem Uebel [1]). Was den Begriff der δικαίωσις betrifft, so müs-

---

schuldeten Strafe auffaßt und darin, daß Christus bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls, bei der er offenbar auf das Verhältniß der Passahfeier zur Stiftung des alten Bundes anspielt, die durch seine Selbstaufopferung der Menschheit zu erwerbende und zu versiegelnde Sündenvergebung, als die Grundlage der Stiftung des neuen Bundes bezeichnet, auch in der Art, wie Christus die Begriffe vom Zorne Gottes und von der Strafgerechtigkeit aus dem alten Testamente aufnimmt und sie in ihrer Gültigkeit bestehen läßt. Die Parabel vom verlorenen Sohn und andere Aussprüche, welche sich auf die sündenvergebende Liebe beziehen, stehen damit nicht in Widerspruch, sondern sie bezeichnen eben gerade die Seite, von welcher sich Gott in dem Erlösungswerke offenbart und das, was, um mich menschlich auszudrücken, allein die Triebfeder zu einem solchen Handeln Gottes gegen die durch Sünde von ihm entfremdete Menschheit seyn konnte. Aber damit ist noch nicht die Art und Weise bestimmt, in welcher dies von der göttlichen Liebe für die leidende Menschheit erzielte Resultat vermittelt wird, die Form und Ordnung, in welcher das Handeln der erbarmenden Liebe Gottes hier erfolgt, denn die Liebe Gottes würkt nur als eine heilige und gerechte.

1) Die ἀπολύτρωσις in dieser letzten Bedeutung Röm. 8, 23; Ephes.

sen wir zur Bestimmung desselben auf das, was wir oben S. 569 ff. über den paulinischen Gegensatz gegen den gewöhnlichen jüdischen Gerechtigkeitsbegriff bemerkt haben, zurückblicken. Er geht von demselben Begriffszusammenhange mit seinen Gegnern aus, insofern auch er mit der δικαιοσύνη, der ächt theokratischen Gesinnung und Lebensbeschaffenheit, die Theilnahme an allen Rechten und Gütern des Gottesreiches unzertrennlich verbunden setzt. Daher Correlatbegriffe die Gerechtigkeit in diesem Sinne, die Seligkeit, die Theilnahme an dem in Abraham seiner ganzen Nachkommenschaft verheißenen Segen, an der Erfüllung aller auf das Reich Gottes sich beziehenden Verheißungen, an allen Rechten der Kinder Gottes, das Eintreten in das ganze Verhältniß, in welchem diese zu Gott stehen. Nun aber behauptet er gegen Juden und Judaisten, daß durch das Gesetz und die Werke des Gesetzes Keiner diese δικαιοσύνη erlangen, als ein δίκαιος vor Gott sich darstellen und in das darin begründete Verhältniß zu Gott eintreten könne; sondern daß Jeder als Sünder vor Gott erscheine, bis er durch den Glauben eingehend in die Gemeinschaft mit Christus, dem einzigen vollkommenen δίκαιος, durch den die ganze Menschheit auf die bemerkte Weise aus dem Zustande der ἁμαρτία enthoben worden, in der Einheit mit ihm (ἐν Χριστῷ) dadurch als einen δίκαιος vor Gott sich darstellt, und in das ganze in diesem Prädikate begründete Verhältniß zu Gott eintritt, von Gott deshalb als δίκαιος betrachtet und in das ganze mit diesem Begriffe zusammenhangende Verhältniß eingesetzt wird (δικαιοῦται). Sonach versteht Paulus unter dem Begriffe der δικαίωσις diejenige Handlung Gottes, vermöge welcher Er den an Christus Glaubenden, ohngeachtet der ihm noch anklebenden Sünde in das Verhältniß eines δίκαιος zu sich einsetzt. Die δικαιοσύνη bezeichnet dann die subjektive Aneignung dieses Verhältnisses, das vor

1, 14; und die σωτηρία in der letzten Bedeutung Röm. 13, 11; 1 Petr. 1, 5.

Gott gerecht Erscheinen, vermöge des Glaubens an den Erlöser und die ganze, damit nothwendig erfolgende neue Lebensbestimmung und Richtung, wie das ganze, in das Bewußtseyn aufgenommene neue Verhältniß zu Gott, das damit nothwendig gesetzt ist, die Gerechtigkeit oder vollkommene Heiligkeit Christi als eine durch den Glauben angeeignete, als objektiver Grund des Vertrauens für den Gläubigen und auch als neues subjektives Lebensprincip, so daß demnach die Glaubensgerechtigkeit in dem paulinischen Sinne auch das Wesen der neuen Gesinnung in sich schließt, und daher der Begriff der δικαιοσύνη in den Begriff der Heiligung leicht übergehen kann, wenn gleich beide Begriffe ursprünglich verschieden sind. Es ist demnach nicht etwa ein Akt der Willkühr von Seiten Gottes, als ob er den in der Sünde beharrenden Menschen, weil er an Christus glaubt, als einen sündenlosen ansehe und behandle; sondern jenem Objektiven von Seiten Gottes entspricht ja als das Subjektive von Seiten des Menschen, der Glaube, und dieser schließt nothwendig in sich das Austreten aus dem bisherigen von Adam ererbten Zustande, aus dem Ganzen des Sündenlebens, und den Eintritt in die geistige Gemeinschaft mit dem Erlöser, die Aneignung seines göttlichen Lebens. Wie die Verwürklichung des Urbildes der Heiligkeit durch Christus die Bürgschaft dafür enthält, daß dies so in allen Denen, welche durch den Glauben eins mit ihm, Organe seines Geistes werden, verwürklicht werden soll, so ist dies in dem Glauben schon dem Keime und Principe nach gegeben, wenn gleich die daraus hervorwachsende Frucht des dem Erlöser vollkommen gleichförmigen Lebens sich in der zeitlichen Erscheinung erst nach und nach entwickeln kann. Es wird dieser Begriffszusammenhang aus der Entwickelung des paulinischen Begriffs vom Glauben klarer hervorgehen.

Das, was Paulus mit dem Namen des Glaubens bezeichnet, hat in der Tiefe des menschlichen Gemüths seine Wurzel. Es setzt voraus eine Offenbarung Gottes in einer bestimmten Beziehung zu dem Menschen, und der Glaube ist

eben das in sich Aufnehmen und die lebendige Aneignung dieser göttlichen Offenbarung vermöge der dem menschlichen Gemüthe einwohnenden Receptivität für das Göttliche, der in der menschlichen Natur gegründeten Anlage und des ihr eingepflanzten Bedürfnisses an Uebernatürliches, Göttliches zu glauben, ohne welche Anlage und welches Bedürfniß der Mensch bei der Ausbildung aller andern Fähigkeiten doch nur ein verständiges Thier bliebe [1]). Es muß hier etwas als Gegenstand der Erkenntniß gegeben seyn; aber dieser Gegenstand ist von der Art, daß er nur von dem Gemüthe aus recht erkannt und verstanden werden kann, daß er eine gewisse Richtung desselben, um erkannt und verstanden zu werden, voraussetzt, gleichwie er eine bestimmte und beharrliche Richtung des Gemüths zu erzeugen erzielt. Es wird von diesem Gegenstande eine in der Willensrichtung begründete innere Selbstbestimmung des Geistes für das Göttliche in Anspruch genommen, gleichwie eine neue und beharrliche innere Selbstbestimmung durch denselben erzeugt werden soll. Nicht in Beziehung auf das Gegenständliche des Glaubens, sondern in Beziehung auf die innere subjektive Bedeutung dieser Handlung des innern Menschen, als einer solchen, welche das Charakteristische der ächten Frömmigkeit zu allen Zeiten ausmacht, vergleicht Paulus den Glauben Abrahams mit dem Glauben der Christen Röm. 4, 19 f., wo er den Abraham als ein Vorbild der Glaubensgerechtigkeit darstellt. Als Abraham von Gott eine Verheißung empfing, deren Erfüllung mit dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt in Widerspruch zu stehen schien, erhob er sich durch den Akt des Glaubens über denselben, und das Wort des allmächtigen Gottes, welches ihm etwas Unsichtbares vorhielt, würkte mächtiger auf ihn ein, als der Naturzusammenhang, der seinem sinnlichen Blicke

1) Wozu ihn herabzuwürdigen der Verstandesfanatismus einer für die vorgebliche Autonomie der Vernunft eifernden Parthei in unserer Zeit erzielt.

und Verstande sich darstellte. Daher war dieser Glaube als praktische Anerkennung Gottes in seiner durch kein Naturgesetz gebundenen allmächtigen schöpferischen Würksamkeit und als Beziehung des ganzen Lebens auf das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott eine wahre Gottesverehrung [1]) und dieser Glaube war es, wodurch das dadurch bestimmte Leben Abrahams seine eigenthümliche Bedeutung erhielt. Dieser Glaube, sagt Paulus, wurde ihm von Gott als δικαιοσύνη angerechnet, das heißt, wenn gleich Abraham kein Sündenloser war, wie kein Mensch ein solcher ist, so trat er doch durch diese Richtung seines innern Lebens vermöge seines Glaubens in das Verhältniß eines δίκαιος zu Gott ein, und dies war kein willkührliches Dafüransehn von Seiten Gottes; sondern dieser Glaube stellte sich dem Gott, dem das Innere des Menschen offenbar ist, als die Gemüthsrichtung dar, durch die Abraham für alle Mittheilungen Gottes empfänglich werden, von der allein die Heiligung seines ganzen Lebens ausgehen konnte [2]). Dies ist nun in dem Sinne des Paulus auch auf den Glauben in der eigentlich christlichen Beziehung anzuwenden. Es kommt nur noch die besondere Bestimmung durch den Gegenstand, auf welchen dieser Glaube gerichtet ist, hinzu, wodurch die Auffassung auch in Beziehung auf das Subjektive eigenthümlich modificirt wird. Es setzt der Glaube in diesem Sinne voraus, das Bewußtseyn der Sünde, die Verzichtleistung auf die Geltendmachung des eigenen Verdienstes vor Gott, die Sehnsucht nach Befreiung von der Sündenherrschaft, das im Bewußtseyn seiner Sündhaftigkeit doch nicht Verzweifeln [3]), sondern Vertrauen auf die Gnade der Erlösung und so in

1) Ein δίδοναι δόξαν τῷ θεῷ. Röm. 4, 20.

2) Auf diesen Zusammenhang weiset auch das διὸ Röm. 4, 22 hin. Deshalb, weil der Glaube alles dies in sich schloß, was der Apostel vorher entwickelt hatte, wurde er als δικαιοσύνη, als wenn mit demselben schon die δικαιοσύνη vollendet gewesen wäre, dem Abraham angerechnet.

3) Auch in dieser Hinsicht ein πιστεύειν παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι.

die Gemeinschaft mit dem Erlöser Eingehen, dadurch ein neues Lebensprincip in sich Aufnehmen, welches die ganze alte Natur immer mehr durchdringen und umbilden soll [1]).

Insofern der Glaube das Eingehen in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser in sich schließt, und das Austreten aus dem alten Sündenleben voraussetzt, ergiebt sich nun auch dessen besondere Beziehung auf die beiden Hauptmomente, in denen sich Christus als Erlöser, als der für das Heil der Menschen Gestorbene und der, welcher ihnen durch seine Auferstehung ein ewiges göttliches Leben verbürgt darstellt; daher die zwiefache Beziehung des Glaubens zu Jesus dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen, die negative und die positive Seite des Glaubens, im Verhältniß zu dem alten Leben, von dem er sich lossagt und zu dem neuen, das er ergreift, der Glaube an Jesus Christus den für uns Gestorbenen und Auferstandenen, der geistige Akt, vermöge dessen wir in der Hingebung an den für uns Gestorbenen dem Leben der Sünde, der Welt, uns selbst, Allem, was wir früher waren, — mögen wir Juden oder Heiden gewesen seyn, — abgestorben sind, so in seiner Gemeinschaft, in der Kraft seines Geistes zu einem neuen nur ihm geweihten und von ihm beseelten Leben auferstehen. Daher erscheint es dem Apostel, wie er dies in dem sechsten Kapitel des Römerbriefes entwickelt, als ein innerer Widerspruch, daß Einer sage, an den Erlöser zu glauben, und doch in seinem alten Sündenleben verharre. Wie könnten wir, — sagt er — die wir (durch den Akt des Glaubens) der Sünde abgestorben sind, noch ferner in ihr leben? Und er weiset nun eben aus dem Wesen des Glaubens in seiner Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Christi nach, daß Glauben ohne Verleugnung des früheren sündhaften Lebens und ohne den Beginn eines neuen göttlichen Lebens nicht bestehen könne.

Aus dem Wesen der πιστις als dem bestimmenden Prin-

1) Das paulinische Christum anziehen durch den Glauben, die neue Schöpfung, die geistige Auferweckung.

cip des christlichen Lebens ergiebt sich das Eigenthümliche des christlichen Standpunktes im Verhältnisse zu dem jüdischen als dem gesetzlichen, und die mannichfachen Bezeichnungen dieses Gegensatzes dienen auch besonders dazu, das Wesen der πίστις als des Grundprincips der christlichen Lebensbildung anschaulicher zu charakterisiren, weshalb wir dieses mehr in's Einzelne verfolgen wollen.

Das Gesetz stellt sich als ein gebietendes dar und es macht von der vollkommenen Erfüllung aller Gebote das Heil der Menschen abhängig. „Vollbringst du alles dies, so wirst du leben." Da nun aber Keiner diese Bedingung zu erfüllen vermag, so kann das Gesetz nur Verzweiflung erzeugen. Das Evangelium aber ruft dem an sich selbst Verzweifelnden zu: Ueberlasse dich nur nicht dem Gefühle der Verzweiflung. Frage nur nicht [1]), wie du das Unmögliche möglich machen kannst. Du brauchst das dir bereitete Heil nur anzunehmen, glaube nur und du hast mit dem Glauben Alles, was deinem innern Leben Noth thut. Paulus bezeichnet dies, die Stelle Deut. 30, 12 [2]) nach seinem

1) Derjenigen Auffassung dieser Stelle, nach welcher man darin einen Gegensatz zwischen Glauben und Zweifel findet, scheint mir der Zusammenhang entgegenzustehen, welcher nur den Gegensatz der Glaubensgerechtigkeit gegen die Werkgerechtigkeit, der θεοῦ δικαιοσύνη gegen die ἰδία erwarten läßt, die Bedeutung des τοῦτ' ἔστι, welches nach der Vergleichung mit 9, 8 und andern verwandten paulinischen Ausdrucksweisen so verstanden werden muß: „das heißt soviel als, eine solche Frage thun ist so gut, wie wenn man" — und ferner das Verhältniß der paulinischen Worte zu dem alttestamentlichen Citate, da nach der von uns befolgten Erklärung die paulinische Anwendung sich dem Sinne der mosaischen Worte der Idee und dem Geiste nach treffend anschließt, was bei der andern Auffassung aber gar nicht stattfinden würde.

2) An dieser Stelle ist zwar von dem mosaischen Religionsgesetze die Rede und es passen auch diese Worte wohl zur Bezeichnung desselben in seinem einfachen religiös-ethischen Charakter im Gegensatze gegen andere Religionen des Orients. Insofern aber doch das Gesetz, seinem Geiste nach verstanden, eine Anforderung an den Menschen macht, zu deren Vollziehung es die Kraft nicht verleihen kann, konnte Paulus diese Worte mit Recht auf die Bezeichnung des eigenthümlichen christlichen

Zwecke anwendend, auf unvergleichliche Weise so: Sprich nicht zu dir selbst: Wer wird zum Himmel hinaufsteigen und den Weg zum Himmel mir bahnen? Denn Christus ist vom Himmel herabgekommen und hat den Weg zum Himmel dir bereitet. So fragen, das heißt verlangen, daß Christus um deinetwillen wieder vom Himmel herabkommen sollte. Sprich nur nicht: Wer wird in das Todtenreich für mich hinabsteigen und mich aus demselben befreien? Christus ist vom Tode auferstanden und hat dich von der Macht des Todes befreit. So fragen, das heißt verlangen, daß Christus um deinetwillen erst vom Tode auferstehen sollte, als wäre er noch nicht vom Tode auferstanden. Statt so zu fragen, trage nur das Wort der Verkündigung immer lebendig in deinem Herzen, den Glauben an den vom Himmel Herabgekommenen und vom Tode Auferstandenen, der das Heil dir bereitet hat. Wer diesen Glauben hat, ist der wahrhaft Fromme und seiner Seligkeit gewiß [1]).

Vom Standpunkte des gesetzlichen Judenthums erscheinen die Gebote als etwas äußerlich Gegebenes im Gegensatze gegen das innere Verderben des Menschen, welches von außen her nicht geheilt werden kann, welches durch das Gesetz nur zum Bewußtseyn gebracht wird, daher ein Buchstabe, der nur den Tod würkt, das Bewußtseyn des inne-

---

Standpunktes anwenden, eine Idee hier ausgesprochen finden, welche erst durch das Christenthum verwürklicht wird und welche in dieser Hinsicht eine Weissagung auf das, was erst durch das Christenthum verliehen wird, enthält.

1) Röm. 10, 5 u. f. Wenn Paulus in dem zweiten Gliede des Gegensatzes nicht Christus dem Moses gegenüberstellt und nicht Christus in seinen eigenen Worten reden läßt, wie sich ja wohl unter den uns überlieferten Aussprüchen Christi solche finden, welche diesen Gegensatz zu bezeichnen sehr geeignet wären, so geht daraus nicht hervor, daß er noch keine Sammlung der Reden Christi kannte oder auch nur, daß er keine solche als bekannt bei der römischen Gemeinde voraussetzen konnte, denn sein Zweck brachte es hier mit sich, für die Glaubensgerechtigkeit aus den mosaischen Schriften selbst ein Motto zu entlehnen, das erst im Evangelium seine rechte Erfüllung finden sollte.

ren Todes und der verschuldeten Unseligkeit hervorruft [1]). Das Gesetz konnte in Beziehung auf die Würkung, welche es in dem Selbstbewußtseyn hervorbringen mußte, bezeichnet werden als νόμος γράμματος, κατακρίσεως, θανάτου, ἁμαρτίας [2]). Da hingegen von dem Glauben an den Erlöser ein neues göttliches Lebensprincip ausgeht, aus dem Glauben an die erlösende Vaterliebe Gottes die kindliche Liebe zu Gott als freier Antrieb zu einem gottgeweihten Leben sich entwickelt, da an die Stelle des früher vorhandenen Gegensatzes zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen die Einheit zwischen beiden tritt, so erscheint das Gesetz nicht mehr als ein dem von Gott entfremdeten Willen von außen her entgegentretender Buchstabe; sondern der Geist des Gesetzes ist in das innere Leben der Gläubigen übergegangen. Das ihnen einwohnende göttliche Leben treibt von selbst zur Erfüllung alles dessen, was das Gesetz verlangt, an. Der lebendigmachende, mit dem Gesetze zusammenstimmende Geist ist an die Stelle des todten und tödtenden Buchstabens getreten. In der aus dem Glauben sich entwickelnden Liebe ist von selbst die Erfüllung des Gesetzes als freies aus der Gesinnung hervorgehendes, nicht von außen her erzwungenes Handeln gegeben. In einem andern Sinne, als wie Paulus von dem Standpunkte des natürlichen Menschen sagt, daß er das Gesetz als ein seinem Innern eingeschriebenes in sich trage, sagt er von dem Standpunkte des Gläubigen, daß er das Gesetz Gottes in seinem Innern trage, denn auf jenem Standpunkte stellt sich das Gesetz doch auch, wo es als ein innerliches erscheint, dar als das Gebot einer fremden höheren Stimme, einer heiligen Macht, welche der Mensch im Gegensatze gegen seinen verderbten Willen anerkennen muß, es bleibt daher tödtender Buchstabe, mag es

1) S. 2 Korinth. 3, 6 u. f.

2) Es wäre dem pauliniſchen Ideenzuſammenhange ganz gemäß, daß das Geſetz mit dieſen Prädikaten bezeichnet würde, wenn gleich es zweifelhaft ſeyn kann, ob Röm. 8, 2 mit dem Worte νόμος das moſaiſche Geſetz bezeichnet wird.

als das Gebot äußerer oder innerer Gottesoffenbarung sich darstellen. Hingegen in den Gläubigen erscheint das göttliche Gesetz vermöge des durch Christus ihnen mitgetheilten neuen Lebensgeistes, des heiligen Geistes, nicht bloß als Gegenstand der Erkenntniß und der Anerkennung, sondern als Gegenstand einer würksamen, das Leben bestimmenden Liebe; es ist inneres Lebensgesetz geworden. In diesem Sinne sagt Paulus zu den Gläubigen: ihr braucht an das, was ihr thun sollt, nicht erst gemahnt zu werden; der Geist Gottes lehrt euch das selbst, 1 Thessal. 4, 9, und die Lehre bezeichnet hier nicht bloß eine Bestimmung des Erkenntnißvermögens, sondern einen würksamen inneren Antrieb. Aus dem Gesagten folgt nun auch, daß und in welchem Sinne Paulus von dem Gesetze in Beziehung auf den sittlichen nicht minder als den rituellen Inhalt desselben sagen muß, daß es für die Gläubigen aufgehoben und daß der Gläubige demselben abgestorben, aus dem Bereiche desselben herausgetreten sey [1]), wie dies auch schon folgt aus dem, was wir früher darüber bemerkten, daß sich bei dem νόμος überhaupt keine solche Unterscheidung machen lasse. Aufgehoben nämlich ist das Gesetz für den Gläubigen und abgestorben ist derselbe dem Gesetze in jeder Hinsicht, insofern dasselbe als ein zwingender, gebietender, anklagender Buchstabe in einzelnen Geboten besteht, insofern durch Erfüllung dieser Gebote die δικαιοσύνη und ζωὴ erlangt werden sollte. Dem Gläubigen nämlich ist unabhängig von jedem Gesetze

1) Das dem Gesetze Abgestorbenseyn Röm. 7, 4 und Galat. 2, 19, Aufhebung des Gesetzes in seinem ganzen Umfange Col. 2, 14, denn der Schuldbrief, den Christus an das Kreuz geheftet, ist offenbar das Gesetz, bei welchem ja hier insbesondere sicher auch an den ethischen Inhalt zu denken ist, denn eben in dieser Hinsicht war es, weil Keiner es zu erfüllen vermochte, ein Schuldbrief, der den Menschen entgegenstand. Sonach wäre es den paulinischen Ideen ganz gemäß, die bildliche Stelle Röm. 7, 2 von dem Gestorbenseyn des Gesetzes selbst (nämlich das Gesetz in dieser äußerlich theokratischen Form) zu verstehen, wenn auch andere exegetische Gründe dieser Auffassung an jener Stelle entgegenstehen.

seine Rechtfertigung und Seligkeit durch den Glauben an die Gnade der Erlösung gewiß [1]). Das Gesetz kann nur äußerliche Werke [2]) gebietend erzwingen, aber nicht die inneren Lebensbestimmungen, welche das Wesen der göttlichen Gesinnung ausmachen, erzeugen. Diese gehen in den Gläubigen von selbst aus der neuen Beseelung durch den göttlichen Geist hervor, die christlichen Tugenden als die Frucht des Geistes, und Diejenigen, in welchen die vom Standpunkte des Gesetzes unerreichbaren Gemüthseigenschaften sich gebildet haben, sind eben dadurch erhaben über den Standpunkt des Gesetzes, welches als Buchstabe dem im Innern vorwaltenden Princip des Verderbens entgegentritt [3]). Mit diesem Verhältnisse des Gesetzes zu dem Leben der Gläubigen steht es nun aber keineswegs in Widerspruch, daß Paulus sittliche Gebote zuweilen mit Citaten aus dem νόμος belegt, denn er betrachtet ja den mosaischen νόμος als Ausdruck des ewigen göttlichen Gesetzes in einer partikulären, temporären Form, gemäß dem Standpunkte der äußerlichen partikulären Theokratie, in der das Politische dem Religiösen äußerlich untergeordnet und daher beides mit einander vermischt war. Der ganze Inhalt des ewigen göttlichen Gesetzes liegt dem νόμος zu Grunde, wenn gleich vermöge des bezeichneten Standpunktes in der, die freie und vollständige Entwickelung desselben hemmenden Form eines theokratischen Staatsgesetzes. Die verpflichtende Kraft jener von Paulus dem νόμος entlehnten Gebote ist also nicht darin begründet, daß sie zu jenem νόμος, sondern darin, daß sie zu dem Inhalte des ewigen Gesetzes gehören, aus welchem dieselben in die besondere alttestamentliche Darstellungsform des Gesetzes übergegangen sind und dieser Inhalt des ewigen Gesetzes, von dem das sittliche Selbstbewußtseyn der Menschheit zeugt,

---

1) Die δικαιοσύνη θεοῦ, — entgegengesetzt der δικαιοσύνη ἀνθρωπίνη, ἰδία, ἐξ ἔργων, ἐξ νόμου — χωρὶς νόμου Röm. 3, 21.

2) Die ἔργα νόμου, welche keine ἔργα ἀγαθὰ sind.

3) S. Galat. 5, 22, 23.

ist eben durch den Geist des Evangeliums, wie aus jener partikulär-theokratischen Hülle frei gemacht [1]), so zu klarerem Bewußtseyn entwickelt worden vermittelst der Erleuchtung des heiligen Geistes. Und indem er Röm. 13, 8 sich auf das Eine Gebot des Gesetzes von der Liebe beruft, bezeichnet er eben damit gerade die Verschiedenheit des christlichen Standpunktes von dem gesetzlichen; denn wenn der Geist der Liebe die Gläubigen beseelt, mit der Liebe aber die Erfüllung des ganzen Gesetzes gegeben ist, so folgt eben daraus, daß das Gesetz als ein zwingender, tödtender Buchstabe für sie nicht mehr besteht. Es findet hier seine Anwendung, daß Christus nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.

Wenn gleich nun der Begriff des νόμος in jenem engeren Sinne aufgefaßt, das Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Judenthum und dem Evangelium bildet, so kann es doch dabei bestehen, daß dieser Begriff [2]), in einem weiteren Sinne angewandt, zur Bezeichnung eines gemeinsamen Verhältnisses, in welchem beide Religionen zu dem Leben der Menschen stehen, dienen kann; s. oben S. 595 f. Nämlich beide Religionen erzielen ja eine Herrschaft über das Leben und eine eigenthümliche Lebensgestaltung. Das gesetzliche Judenthum will diese durch den Buchstaben der Gebote von außen her erzeugen, das Christenthum will dieselbe durch den Glauben und den aus demselben hervorgehenden Geist von innen heraus bilden. Dort ist das Gesetz ein äußerliches, hier ein innerliches, ein solches, welches dem neuen Leben selbst einwohnt, gleichwie jedem eigenthümlichen Wesen das

1) Auf diese Freimachung des in dieser Hülle gebundenen Geistes, den Gegensatz des innerlich theokratischen Gesetzes gegen das äußerlich theokratische Gesetz, bezieht sich auch die Antithese im Anfange der Bergpredigt, die gewiß nicht bloß gegen die pharisäischen Auslegungen, sondern gegen den Buchstaben des Gesetzes in seiner theokratisch politischen Form selbst gerichtet ist; s. Leben Jesu S. 130 ff. und 138 ff.

2) Ich kann daher denjenigen Auslegern nicht beistimmen, welche meinen, daß man, wo Paulus auch das Christenthum als einen νόμος bezeichnet, den allgemeinen Begriff des Gesetzes ganz aufgeben müsse.

Gesetz seines eigenthümlichen Entwickelungsganges eingeboren ist [1]). In Beziehung auf diese verschiedene Anwendung des Begriffs vom Gesetze verwahrt sich daher Paulus, wenn er sagt, daß die Christen nicht mehr unter dem Gesetze lebten, zugleich gegen den Mißverstand, als ob sie in einem gesetzlosen Zustande sich befänden, s. 1 Korinth. 9, 21. Sie hätten auch ein Gesetz, das Gesetz Gottes, das Gesetz Christi, dies aber nicht als ein bloß äußerliches, sondern als ein inneres, dem christlichen Leben wesentlich einwohnendes — und diese verschiedene Anwendung des Begriffs vom Gesetze wird eben durch den Gegensatz des: unter dem Gesetze und in dem Gesetze leben bezeichnet. Daher geschieht es denn, daß das Christenthum im Gegensatze gegen das Judenthum auch ein Gesetz genannt und dann die verschiedene Bedeutung, in welcher demselben dieser Name beigelegt, durch das beigesetzte Merkmal bezeichnet wird, wie *νόμος πίστεως, νόμος ζωῆς, νόμος πνεύματος.*

Mit dieser verschiedenen Anwendung des Begriffs vom Gesetze hangt nun auch das verschiedene Verhältniß der beiden theokratischen Standpunkte genau zusammen, mit der äußerlichen Auffassung des Begriffs vom Gesetze die äußerliche Auffassung des Begriffs vom Reiche Gottes, mit der innerlichen Auffassung jenes Begriffs auch der Begriff von der Theokratie als einer nicht äußerlich gegebenen, sondern von innen heraus sich entwickelnden und so geht dieser Gegensatz des Inneren und Aeußerlichen durch Alles hindurch. Auf dem gesetzlich jüdischen Standpunkte die äußerliche

1) Durch das Christenthum oder die Wiedergeburt soll das Gute wieder zur eigentlichen Natur des Menschen, und demnach das Sittengesetz zu einem höheren, mit Freiheit angeeigneten Naturgesetze gemacht werden. Man könnte zum Theil hierauf anwenden, was Schleiermacher sagt in seiner akademischen Abhandlung v. J. 1825 über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, ohne die Ansicht des verehrten Verfassers über das Verhältniß des Gesetzes zu den Abweichungen von demselben und überhaupt des Gesetzes zur Freiheit auf dem ethischen Standpunkte zu theilen.

Unterwerfung unter den Willen Gottes, die äußerliche Beobachtung göttlicher Gebote, ohne daß der im Innern bestehende Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen aufgehoben wäre, das δουλεύειν θεῷ ἐν παλαιότητι γράμματος, in dem alten Zustande der von Gott entfremdeten Natur, in welchem durch das Gebot des Buchstabens von außen her nichts verändert werden kann. Auf dem Standpunkte des Glaubens ist die δουλεία eine innerliche, so daß in dem neuen Zustande, vermöge der inneren Lebenserneuerung, die von der Beseelung des göttlichen Geistes ausgeht, der geheiligte Wille selbst in der Abhängigkeit von Gott sich bestimmt, ein Gott dienender ist (das δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος). Daher ist die δουλεία in dem letztern Sinne eine freiwillige, mit der wahren Freiheit eins, s. z. B. 1 Korinth. 7, 22. Die δουλεία in dem erstern Sinne bildet den Gegensatz gegen die Freiheit der Kinder Gottes, hingegen die δουλεία in dem zweiten Sinne kann ohne die υἱοθεσία nicht bestehen und ist eine der Folgen und eins der Merkmale derselben, denn was die Kinder von den Knechten im Hause unterscheidet ist eben, daß sie dem Willen des Vaters nicht wie einem fremden dienen, sondern ihn zu ihrem eigenen gemacht haben, in der Abhängigkeit von ihm wie in ihrem natürlichen Lebenselemente sich befinden. Jene bloß äußerliche Knechtschaft, bei welcher der innere Gegensatz fortbesteht, geht aus von dem Geiste der Furcht, der die eigentliche Knechtschaft charakterisirt, diese innere Dienstbarkeit von dem Bewußtseyn der durch Christus als den Sohn Gottes erlangten Gemeinschaft mit Gott, der Theilnahme an seinem Geiste, welcher der Geist des kindlichen Verhältnisses zu Gott ist, dem Geiste der Kindschaft, dem Geiste der Liebe [1]).

So ist auch die Verehrung Gottes auf dem gesetzlichen Standpunkte [2]) eine äußerliche (σαρκικὴ, κατὰ σάρκα,

1) Röm. 8, 15. Galat. 4, 6.

2) Es gilt dies von der gesetzlichen Moral wie von dem gesetzlichen rituellen Cultus.

durch ἔργα σαρκικὰ) in einzelnen äußerlichen Handlungen bestehende [1]) an einzelne Stätten und Zeiten gebundene.

---

1) Mit dem δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου zusammenhangend. Zur Vertheidigung und Begründung der oben S. 595 gegebenen Erklärung dieses Ausdrucks und gegen die gewöhnliche Erklärung der στοιχεῖα als „Anfangsgründe der Religionserkenntniß unter den Menschen" wollen wir hier noch etwas bemerken. Wenn das Wort στοιχεῖα die Anfangsgründe bezeichnet, erwartet man doch natürlich in dem damit verbundenen Genitiv die Bestimmung des Gegenstandes, in Beziehung auf welchen die Anfangsgründe gemeint sind, wie dies Hebr. 5, 12 würklich so ausgedrückt ist. Aber in den paulinischen Stellen fehlt überall ein solcher Objektsgenitiv und man findet statt dessen nur einen Subjektsgenitiv. Die Auslassung der ausdrücklichen Bestimmung eines solchen Hauptbegriffs kann schwerlich hier angenommen werden. Sodann setzt Paulus Gal. 4, 8, offenbar ehemalige Heiden anredend, voraus, daß auch diese vor ihrer Bekehrung diesen Elementen der Welt dienstbar waren, wenn man nicht zu willkührlichen Erklärungen des πάλιν seine Zuflucht nehmen will. Nach der gewöhnlichen Erklärung müßte man also annehmen, daß Paulus mit den Anfangsgründen der Religionserkenntniß einen allgemeinen in gewissem Maaße auf Heidenthum und Judenthum zugleich anwendbaren Begriff bezeichnen wollte. Wie läßt sich dies aber vereinigen mit den Ideen des Paulus, der das Judenthum zwar als einen nur untergeordneten und vorbereitenden, aber doch durch Gottes Offenbarung selbst gegründeten Standpunkt in der Religion anerkannte, der hingegen in dem Heidenthum als solchem, dem Götzendienste, von dem er hier spricht, nicht einen untergeordneten Standpunkt der Religion, sondern etwas dem Wesen der Religion durchaus Fremdartiges sah, eine aus der Sünde herrührende Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns? Auch möchte das Prädikat „ἀσθενῆ" zu dem Begriff der Anfangsgründe der Religion nicht so gut passen. Hingegen nimmt man die von mir vorgeschlagene Erklärung an, so paßt Alles auf das Beste. Das Gebundenseyn der Religion an sinnliche Formen, also ihr Befangenseyn in der Dienstbarkeit unter den Elementen der Welt ist das Gemeinsame des Juden- und Heidenthums. Aller Götzendienst ließ sich betrachten als ein sich selbst den sinnlichen Elementen dienstbar machen und sich unter dieselben erniedrigen, dasselbe ließ sich von den gewöhnlichen Juden und Judaisten sagen, welche das Göttliche, Rechtfertigung und Heiligung bei dem Sinnlichen suchten, eine Art von Götzendienst. Nun erhellt es, wie Paulus zu den galatischen Christen, ehemaligen Heiden, welche von diesem Judaismus angesteckt worden, sagen konnte Galat. 4, 8: Wie könntet ihr, die ihr durch Gottes

Die Gottesverehrung auf dem Standpunkte der πίστις hingegen eine πνευματικὴ, insofern sie von der Beseelung durch das θεῖον πνεῦμα ausgeht und durch den Geist vollzogen wird, Philipp. 3, 3, und sie bezieht sich daher nicht auf vereinzelte Handlungen, sondern umfaßt von dem Geiste aus das ganze Leben, Röm. 12, 1. Jenem Standpunkte zufolge setzt man sein Vertrauen und seinen Stolz auf Menschliches, Irdisches, von welcher Art es sey, sey es die äußerliche theokratische Abstammung oder die Gesetzesgerechtigkeit oder ascetische Selbstverleugnung und Kasteiung des Fleisches, das κατὰ σάρκα καυχᾶσθαι, ἐν σαρκὶ πεποιθέναι [1]). Hingegen dem Standpunkte der πίστις gemäß setzt man, nachdem das Nichtige aller solchen Vorzüge, aller menschlichen Werkgerechtigkeit erkannt worden, sein Vertrauen und seinen Ruhm nur auf die von Christus empfangene Erlösung, nur auf das, was Alle als Gläubige auf gleiche Weise von Christus empfangen haben und in der Gemeinschaft mit ihm zu besitzen sich bewußt sind; das ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι. Hier schwinden alle vermeinten Vorzüge, alle Differenzen, welche bisher die Menschen von einander getrennt und die höhere Gemeinschaft unter ihnen gehemmt hatten, indem alles Menschliche auf gleiche Weise sich dem Einen Geiste Christi, der das gemeinsame Lebensprincip bildet, unterordnen muß. Gal. 3, 28. Das gemeinsame allein immer geltende Princip der das ganze Leben umfassenden christlichen Gottesverehrung

---

Erbarmung zu Seiner Erkenntniß und zur Gemeinschaft mit ihm geführt worden seyd, euch wieder hinwenden zu den ohnmächtigen und armseligen Elementen (sehr passende Bezeichnung derselben in Beziehung auf Diejenigen, welche bei denselben suchen, was nur Gottes Kraft verleihen kann), denen ihr wieder von Neuem euch dienstbar machen wollt? (ihr stürzt euch freiwillig in euren alten Götzendienst wieder zurück). Ich fürchte, daß ich wohl vergeblich gearbeitet habe, von dem Götzendienste zur Verehrung des lebendigen Gottes euch zu führen.

1) Was im Sinne des Paulus von jeder Ueberschätzung des Menschlichen in jeder Form und Beziehung, auch z. B. hellenischer Bildung, Weltweisheit, wie in dem ersten Briefe an die Korinther, gesagt werden kann.

ist der durch die Liebe sich würksam erweisende Glaube an Christus. Gal. 5, 6.

In dem Glauben ist nun zwar das Princip der ganzen Lebensumbildung, die von dem Geiste Christi ausgeht, mit einem Male gesetzt, durch einen Akt des Geistes ist der Mensch vermöge des Glaubens dem früheren Standpunkte des Sündenlebens abgestorben, zu einem neuen Leben in der Gemeinschaft mit Christus auferstanden. Der alte Mensch ist ein für alle Mal ertödtet. Röm. 6, 4—6; Col. 3, 3. Paulus setzt voraus, in den Christen ist der Akt, vermöge dessen sie der Sünde gestorben sind, das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden gekreuzigt haben, ideal, dem Princip nach schon vollzogen. Er schließt daher: wie können Diejenigen, welche der Sünde gestorben sind, noch ferner in ihr leben? Wie können Diejenigen, welche einmal das Fleisch gekreuzigt haben, noch ferner von demselben sich beherrschen lassen? Röm. 6, 2. Gal. 5, 24. Dem, was der Idee nach einmal geschehen ist, muß die Erscheinung, der dem inneren Leben einmal gegebenen Richtung die äußerliche Lebensgestaltung entsprechen. Aus dem Leben im Geiste muß nothwendig der Wandel im Geiste hervorgehen, jener in diesem sich offenbaren. Gal. 5, 25. Daher werden die Christen immer von Neuem aufgefordert, das Fleisch in sich zu ertödten, nach dem Geiste zu wandeln, sich durch den Geist beseelen zu lassen. Die Umbildung der alten Natur im Menschen, welche von dem durch den Glauben empfangenen göttlichen Lebensprincip ausgeht, ist nicht mit Einem Schlage vollzogen, sondern sie kann nur nach und nach im Kampfe mit der Sünde erfolgen, denn auch die erneute Menschennatur besteht noch, wie die alte, aus zwei Principien, dem πνεῦμα und der σάρξ, nur mit dem Unterschiede, daß nicht mehr bloß, wie es Paulus in Beziehung auf den Stand des natürlichen Menschen im siebenten Kapitel des Römerbriefes darstellt, das menschliche Ich mit seinem unkräftigen Verlangen nach dem Guten dem Princip der Sündhaftigkeit, der σάρξ, entgegensteht, sondern statt des menschlichen

Ich das göttliche Lebensprincip, welches das Beseelende in der menschlichen Natur geworden, das πνεῦμα θεῖον, ἅγιον, der Geist Christi, Christus selbst durch seinen Geist. Gal. 2, 20. Daher heißt es von diesem Standpunkte nicht, daß der Geist zwar das Gute wolle, aber doch durch die σὰρξ verhindert werde, das Gewollte zu vollziehen, so daß diese das Handeln beseele; sondern es ergeht an Diejenigen, welche dies göttliche Lebensprincip empfangen haben, die Aufforderung Gal. 5, 16 f.: „Wandelt dem Geiste nach [1]), so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollziehen, denn Geist und Fleisch widerstreiten einander in euch, das

1) Ich kann mit Rückert nicht übereinstimmen, wenn er das πνεῦμα hier nicht auf den beseelenden Gottesgeist, sondern auf die höhere Natur des Menschen bezieht. Gewiß ist das Wort πνεῦμα in diesem ganzen Kapitel immer nur auf dieselbe Weise zu verstehen und Alles zusammen genommen paßt in dem Sinne des Paulus nur auf den Begriff von dem heiligen Geiste, wie z. B. V. 18. Ueberhaupt ist in diesem Briefe immer nur derselbe Begriff des Geistes festzuhalten. V. 17 kann dagegen nichts beweisen, denn Paulus setzt hier voraus, daß das πνεῦμα die Eigenthümlichkeit des Menschen durchdrungen habe, daß das neue Lebensprincip die menschliche Natur in sich aufgenommen, eine neue eigenthümliche Beseelung in derselben gebildet habe. Er will eben das neue höhere Princip bezeichnen, das jetzt der σὰρξ in dem Menschen entgegensteht. Es kann ja auch wohl die Anforderung an den Menschen ergehen, daß er sich hingebe diesem höheren Lebensgeiste, sich von ihm leiten lasse, seinen Antrieben folge, denn Paulus betrachtet die Würkung des göttlichen Geistes im Menschen nicht als etwas Magisches, sondern setzt stets das Zusammenwürken des Göttlichen und des Menschlichen voraus. Es ist allerdings richtig, daß nach der Lehre des Paulus die früher gehemmte, unterdrückte höhere gottverwandte Natur des Menschen, die Anlage des Gottesbewußtseyns, durch den heiligen Geist frei gemacht worden und nun das Organ für die Würkungen des göttlichen Geistes in der menschlichen Natur abgiebt, daß daher, wie diese höhere Natur des Menschen in ihrer Freiheit nur würken kann als Organ des göttlichen Geistes, so dieser in dem Menschen nur würken kann vermittelst dieses Organs, beides daher in dem christlichen Leben mit einander verschmolzen ist. Aber wo Paulus zum Kampfe den Menschen auffordert, Muth und Vertrauen ihm einflößen will, verweiset er ihn nicht auf das Subjektivmenschliche, sondern auf die allmächtige Gotteskraft.

mit ihr unterscheiden sollt, was vom Geiste und was vom Fleische herrührt, und damit ihr nicht vollziehen sollt, was ihr dem Ich des Fleisches nach wollt, sondern was der Geist in euch will [1])." Was den Gegensatz gegen den, Röm. 7, 15 dargestellten Standpunkt bezeichnet. Demnach muß das dem inneren Menschen einwohnende göttliche Leben, immer im Kampfe mit den Nachwürkungen der σὰρξ begriffen, immer mehr den bisher von der sündhaften Gewöhnung beherrschten Leib zu seinem Organ sich anbilden, Röm. 6, 11—13, so daß die μέλη τοῦ σώματος ὅπλα δικαιοσύνης werden, alle eigenthümlichen Kräfte und Fähigkeiten, welche bisher im Dienste der Sünde standen, von dem göttlichen Leben angeeignet und geheiligt als Organe der Gnade zum Dienste des Gottesreiches gebraucht werden, und so findet hier die Lehre von den Charismen ihren Anschließungspunkt [2]). Alle in der eigenthümlichen Natur eines Jeden gegründeten Tüchtigkeiten oder Talente sollen zu Charismen umgebildet und als solche angewandt werden. — Und die Aufgabe der christ-

1) Diese Stelle kann meines Erachtens nicht anders als auf diese Weise verstanden werden, wenn gleich auch die neuesten Ausleger sie anders auffassen. Versteht man nämlich diese Stelle im Gegentheil so: „so daß ihr nicht vollbringen möget, was ihr dem Geiste nach wollt, dem besseren Willen Folge zu leisten nicht vermöget," und bezieht man doch dabei diese Worte auf den Stand des Wiedergebornen, so wäre dies ja ein sonderbarer Ermunterungsgrund dazu, den Trieben des πνεῦμα Folge zu leisten und der σὰρξ zu widerstehen, wenn Paulus ihnen sagte, daß sie den guten Regungen, welche von dem Geiste herrührten, doch Folge zu leisten durch die Uebermacht der σὰρξ verhindert würden. Versteht man es aber von dem Zustande des natürlichen Menschen und betrachtet man V. 18 als Gegensatz, so sieht man nicht wie Paulus, der vorher Solche angeredet hatte, von denen er voraussetzte, daß sie auf dem christlichen Standpunkte sich befänden, auf einmal einen solchen Sprung in der Bezeichnung des Subjekts machen konnte. Die Correspondenz der letzten Worte des V. 17 mit den letzten Worten des vorhergehenden Verses bestätigt es aber, daß hier das Wollen den Begierden des Fleisches entspricht, ein fleischliches Wollen dadurch bezeichnet wird.

2) S. oben Bd. I., S. 181 ff.

lichen Sittenlehre ist es, zu entwickeln, wie die menschliche Natur in allen ihren Kräften von dem höheren Lebensprincip durchdrungen, zum Offenbarungsorgan für dasselbe angeeignet werden, alle menschlichen Verhältnisse von demselben befreit, auf das Reich Gottes bezogen werden sollen, und wie namentlich das zur Darstellung des Bildes Gottes in der Menschheit gehörige Individuelle durch das Christenthum nicht unterdrückt und vernichtet, sondern zu einer eigenthümlichen Gestaltung und Offenbarung des höheren Lebensprincips umgebildet und verklärt werden soll. — Es zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem christlichen Princip, wie es Paulus darstellt, und einer einseitig ascetischen Richtung der Sittenlehre. Paulus hebt nur als die eine Seite des Prozesses der christlichen Lebensentwickelung das negative Moment hervor: das Princip der Sünde, das bisher den Leib beherrschte, in seinen Würkungen ertödten, Röm. 8, 13, die Glieder ertödten, insofern sie der Sünde dienten, Coloss. 3, 5 [1]); aber dies ist nur die eine Seite. Die andere ist das positive Moment, die positive Aneignung, daß die Gläubigen, wie sie mit Christus der Sünde, der Welt, sich selbst abgestorben sind, so nun auch ein immer mehr ihm geweihtes, neues göttliches Leben führen, der ihnen einwohnende Geist Christi ihren Leib immer mehr neu belebe als sein Organ, Röm. 8, 11 u. d. f., daß die μέλη, Gott geweiht, in seinem Dienste, gemäß dem Standpunkte, welchen Gott einem Jeden angewiesen hat, angewandt werden als ὅπλα δικαιοσύνης. Wie das πνεῦμα ἅγιον das gemeinsame Lebensprincip aller Gläubigen, der beseelende Geist der Gottesgemeinde ist, so wird die durch die Verschiedenheit der von demselben angeeigneten und geheiligten Eigenthümlichkeiten bedingte eigenthümlich verschiedene Form, in der er in einem Jeden und durch einen Jeden würkt, mit dem Namen des Charisma bezeichnet.

1) Die μέλη ἐπὶ τῆς γῆς, welche einem fleischlichen, irdischen Wandel angehörten, mit dem himmlischen Sinne, V. 2, in Widerspruch standen.

Da nun aber diese Aneignung und Durchdringung der alten Natur ein fortdauernder Kampf ist und je mehr der Mensch in der Heiligung fortschreitet, er desto mehr auch durch die Erleuchtung des heiligen Geistes fähig wird, was vom Geiste und was vom Fleische herrührt, zu sondern und letzteres in allen seinen trübenden Einflüssen zu erkennen, so bleibt daher die Unterscheidung zwischen der objektiven Rechtfertigung und der subjektiven Heiligung immer nothwendig, damit so das Vertrauen des Menschen nicht schwankend werde, wie geschehen muß, wenn er nur auf sich selbst hinblickt, Philipp. 3, 12, sondern es dadurch, daß es in der Richtung auf das Objektive, die Gnade der Erlösung, die Liebe Christi, von der keine Macht der Hölle den Erlöseten zu trennen vermag, verharrt, seinen vesten, unwandelbaren Grund behalte. Röm. 8, 31. 32. In dem pauliniſchen Begriffe von der vor Gott geltenden und durch Gottes erlösende Gnade dem Menschen geschenkten Rechtfertigung und Gerechtigkeit, welche durch den Glauben angeeignet wird, ist und bleibt immer das Objektive das Vorherrschende und Ursprüngliche. Es ist damit zugleich allerdings etwas Subjektives gegeben, in dem inneren Leben etwas Neues gesetzt, das immer mehr sich in demselben entwickeln muß; die durch den Glauben angeeignete Gerechtigkeit Christi geht in das innere Leben des Gläubigen würklich über und wird ein neues nach dem Vorbilde Christi das Leben gestaltendes Princip [1]). Und wenn jener Entwickelungsprozeß vollendet seyn wird, die Gläubigen zum Besitze des von der vollkommenen Gerechtigkeit unzertrennlichen ewigen, göttlichen, seligen Lebens gelangt seyn werden, dann wird der objektive Begriff der Rechtfertigung in den subjektiven ganz aufgehen. Röm. 5, 19—21; aber bis dies zur Erfüllung gekommen, ist es aus dem besagten Grunde, um dem Vertrauen des Menschen eine veste Grundlage zu geben, immer nothwendig, beide Be-

1) Dem pauliniſchen Sinne ganz entsprechend ist die scholastische Formel: justitia Christi per fidem habet esse in animo.

griffe, wie nach ihrem wesentlichen inneren Zusammenhange aufzufassen, so auch nach ihrem Unterschiede aus einander zu halten.

Indem der Glaube die ganze christliche Gesinnung aus sich erzeugt und dadurch das ganze Leben bestimmt und bildet, geschieht es daher, daß die πίστις als Bezeichnung des Ganzen der christlichen Gesinnung und der christlichen Tüchtigkeit [1]) gebraucht wird. So bezeichnet das Prädikat δυνατὸς τῇ πίστει einen solchen Standpunkt, wo der Glaube an den Erlöser, das Vertrauen auf die durch ihn erlangte Gerechtigkeit, in solchem Maaße beseelendes Princip der Ueberzeugung geworden und die ganze Denkweise so durchgebildet hat, daß der Mensch alle Lebensverhältnisse darnach zu beurtheilen und zu behandeln vermag, daß er durch kein fremdartiges Element einer andern Denkweise, die ihn früher beherrschte, darin irre gemacht werden kann, wie es ja sonst geschehen konnte, daß der frühere religiöse Standpunkt in seinen Nachwürkungen eine Art von Gewalt über das Gewissen ausübte, von welcher sich der zu dem christlichen Standpunkt Erhobene noch nicht ganz frei zu machen vermochte; wie namentlich damals, wer von dem jüdischen gesetzlichen Standpunkte zum Glauben gelangt war, erst allmählig von dem Einflusse desselben auf die Beurtheilung aller Lebensverhältnisse sich lossagen konnte, indem das aus dem Glauben an den Erlöser hervorgehende, neue christliche Princip seine Denkweise immer mehr durchdrang. Diese das Urtheil beherrschende Glaubenskraft bewies sich also z. B. darin, daß Einer seines Heils in der Gemeinschaft mit dem Erlöser gewiß, in dem Gebrauche äußerlicher Dinge nicht mehr durch die Bedenken, welche er sich früher auf dem gesetzli-

1) Daher das Maaß des Glaubens als der christlichen Tüchtigkeit und das Maaß der Jedem verliehenen Gnade Correlatbegriffe, Röm. 12, 3, sich nicht ausdehnen wollen über das Maaß der verliehenen christlichen Tüchtigkeit, nur dies recht anwenden, Alles thun nach Verhältniß desselben, Röm. 12, 6, daß man sich nicht überhebe und nicht über seinen eigenthümlichen Standpunkt hinausgehen wolle.

chen Standpunkte gemacht hatte, ſich bewegen ließ, als ob Dieſes oder Jenes ihn verunreinigen könne. So iſt es zu verſtehen, was Paulus Röm. 14, 2 ſagt, ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, d. h. δυνατὸς ἐστι τῇ πίστει ὥστε φαγεῖν πάντα, ſo daß er durch die aus der Einmiſchung des früheren geſetzlichen Standpunktes herrührenden Bedenken nicht mehr irre gemacht werden kann. Den Gegenſatz gegen dieſe Stärke des das Leben beherrſchenden Glaubens bildet das ἀσθενεῖν τῇ πίστει, wo neben dem Glauben noch ein anderes aus dem früheren Standpunkte herrührendes Element die Ueberzeugung beherrſcht, daher der innere Widerſtreit zwiſchen dem in der chriſtlichen Ueberzeugung oder der πίστις begründeten Princip und den dawider ſich auflehnenden Zweifeln. Röm. 14, 1. Wenn gleich Paulus vermöge der durch die damaligen Zeitverhältniſſe gegebenen Veranlaſſung dies beſonders in Beziehung auf den jüdiſch-geſetzlichen Standpunkt entwickelt, ſo gilt daſſelbe in ſeinem Sinne doch auch von dem Verhältniſſe jedes andern Standpunktes zu dem chriſtlichen oder dem der Glaubensgerechtigkeit. Die das Leben beherrſchende Glaubenskraft giebt daher den ſelbſtſtändigen chriſtlichen Charakter, die chriſtliche Charakterveſtigkeit, die chriſtliche Geiſtesſtärke und Geiſtesfreiheit. Dies iſt es, worauf das eigenthümliche Weſen der chriſtlichen Freiheit ruht; wie es darin beſteht, daß der Chriſt, indem er ſein ganzes Leben auf Chriſtus als ſeinen Erlöſer und durch ihn auf Gott bezieht, indem er nur von dem Bewußtſeyn dieſer Abhängigkeit beſeelt wird, indem er keine andere als die darin begründete anerkennt, er eben dadurch ſich unabhängig fühlt von allen Geſchöpfen, von allem Weltlichen, welcher Art es auch ſey, daß er in dem Bewußtſeyn dieſer inneren Unabhängigkeit handelt, durch den beſeelenden Geiſt Chriſti Alles beherrſcht und ſich keinem Menſchen, keinem Verhältniſſe dienſtbar macht, daß nichts ſo auf ihn einwürken kann, ihn anders, als es der Geiſt Chriſti verlangt, zu beſtimmen, wie dieſes allein das Beſtimmende in ihm iſt.

1 Kor. 7, 21 u. d. f. 1 Kor. 6, 12 [1]). 1 Kor. 3, 22. Indem der Christ als Organ des Geistes Christi, der die Weltherrschaft gewinnen, dem zuletzt Alles unterworfen werden soll, frei ist von der Welt und von Allem, was ihr zugehört, von aller Gewalt des Kreatürlichen, herrscht er zugleich im Geist über Alles, Freiheit und Weltherrschaft fallen hier zusammen. Diese von dem Glauben ausgehende, — wie alles Christliche, im Innern begründete Freiheit und Weltbeherrschung kann sich daher unter allen äußerlichen Beschränkungen offenbaren und sie erweiset sich gerade dadurch, daß diese äußerlichen Beschränkungen für den über dieselben erhabenen, in dem Glaubensbewußtseyn sich von Allem unabhängig fühlenden Geist etwas Beschränkendes zu seyn aufhören, selbst in seine freie Selbstbestimmung und Weltbeherrschung aufgenommen werden. Paulus beweiset seine christliche Freiheit gerade darin, daß er zum Besten Anderer, um Alles dem Geiste Christi dienstbar zu machen, Alles so zu behandeln, wie es zur Förderung des Reiches Gottes am meisten dient, durchaus frei in alle Formen der Abhängigkeit eingeht. Der von Allem Freie, der sich Allen dienstbar macht, über Alles Herrschende, der in alle von Gott geordnete Formen der Abhängigkeit eingeht und in denselben seine Weltherrschaft ausübt. 1 Korinth. 9, 1. 19.

Es erhellt nun auch, daß von dieser Beziehung des ganzen Lebens auf das Reich Gottes nichts kann ausgeschlossen bleiben, wie die aus dem Glauben hervorgehende, Alles auf die Verherrlichung Gottes beziehende christliche Gesinnung das Bestimmende für Alles im Leben auf gleiche Weise ist. Es kann demnach kein leerer Raum des für das christliche Princip Gleichgültigen übrig bleiben, nichts Natür-

1) *οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*, ich soll mich von keiner äußerlichen Sache beherrschen lassen, sondern in dem Geiste der christlichen Liebe Alles frei gebrauchen. Statt meine christliche Freiheit zu gebrauchen, mache ich mich vielmehr zum Knecht des Rechtes, Opferfleisch zu essen, wenn ich ohne Rücksicht auf die besonderen Umstände dies in jedem Falle glaube thun zu müssen.

liches, was nicht durch das christliche Princip ein sittlich Bestimmtes werden müßte, wie es Paulus auch ausdrücklich ausspricht, 1 Kor. 10, 31: „Möget ihr essen oder trinken oder was ihr thun möget, so thut Alles zur Verherrlichung Gottes.“ Mit diesem Grundsatze, nach welchem Alles im Leben etwas pflichtmäßig Bestimmtes werden und dem Adiaphoron kein Raum gelassen bleiben sollte, scheint es zwar in Widerspruch zu stehen, wenn Paulus 1 Korinth. 6, 12 — 10, 23 von dem Gebiete des Erlaubten das Nützliche oder das zur Erbauung Dienende unterscheidet; dies ist aber ein bloßer Schein, der bei genauerer Entwickelung der paulinischen Begriffe weichen muß. Nur in dem Falle könnte dies mit dem aufgestellten Grundsatze in Widerspruch stehen, wenn Paulus das nicht zur Erbauung Dienende auch noch zu dem von dem christlichen Standpunkte Erlaubten gerechnet, oder wenn er das zur Erbauung Dienende nicht auch als das einzige Pflichtgemäße betrachtet hätte. So ist es aber nicht, denn er erklärt es für die Pflicht des Christen, mit Verleugnung seiner selbstischen Neigungen so zu handeln, wie es zum Besten oder zur Erbauung der Gemeinde gereicht, 10, 24, was eben so viel ist, als wie es zur Verherrlichung Gottes dient, 10, 31. Dies ist das Handeln, wie es durch die christliche Liebe bestimmt wird, ein anderes Handeln wäre ein solches, das von der Selbstsucht ausgeht und somit ein sündhaftes. Es wird dies noch klarer, wenn wir den besondern Fall, von dem es sich hier handelt, näher in's Auge fassen. Es ist die Rede von dem Genusse dieser oder jener Speisen, namentlich dem Essen vom Opferfleische. Alles dies gehört zu dem Gebiete des an sich Erlaubten, in religiöser sittlicher Hinsicht Gleichgültigen, über welche Dinge das Christenthum nicht, wie das Judenthum, Gesetze aufstellt. „Eine Speise macht uns Gott nicht wohlgefällig, wenn wir essen, haben wir dadurch nichts voraus und wenn wir nicht essen, sind wir dadurch nichts weniger,“ 1 Kor. 8, 8. „Das Reich Gottes beruht nicht auf Essen und Trinken, auf keiner Art von solchen äußerlichen Dingen,“ Röm. 14, 17.

Aber wenn gleich alles dies an sich noch nichts sittlich Bestimmtes ist, und es ohne das Hinzukommen anderer Merkmale zu dem Gleichgültigen gehört, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, daß, wie alles Natürliche, auch dies durch das christliche Princip seine Bestimmtheit erhalten soll, denn dies ist ja schon enthalten in jenem pauliniſchen Satze: „Möget ihr essen oder trinken, so thut es zur Verherrlichung Gottes," und Paulus selbst führt ja auch solche Fälle an, in welchen dies an sich Gleichgültige auf eine pflichtgemäße oder sündhafte Weise geschehen kann. Wer, obgleich er in der Entwickelung des Glaubens noch nicht genug fortgeschritten ist, um die Ueberzeugung gewonnen zu haben, daß das Essen vom Opferfleische etwas an sich Gleichgültiges sey, sich durch äußerliche Rücksichten verleiten läßt, dies mitzumachen, der handelt auf eine verdammliche Weise, weil er nicht nach seiner Ueberzeugung handelt (οὐκ ἐκ πίστεως). Röm. 14, 23. Und wer von dem Opferfleische ißt, seiner Neigung folgend, ohne auf das Bedürfniß seines schwachen Bruders Rücksicht zu nehmen, diesen dadurch verleitet, ohne wohlbegründete Ueberzeugung seinem Beispiele zu folgen, dadurch Gewissensunruhe in ihm erzeugt, der handelt gegen den Geist der Liebe und sündigt. 1 Kor. 8, 12. Röm. 14, 15. Aus dieser Entwickelung geht nun auch hervor, daß, wie durch das christliche Princip bestimmt wird, was Jeder unter den gegebenen Bedingungen und Verhältnissen von dem individuellen Standpunkte aus, auf welchen er durch den Herrn gestellt worden, zu thun hat, demnach Keiner mehr als die Aufgabe seiner individuellen Pflicht vollbringen kann. Vielmehr wird vermöge der Allen noch anklebenden Sündhaftigkeit, auch der am weitesten Fortgeschrittene, hinter den Anforderungen der Pflicht zurückbleiben, wie Paulus dies von sich selbst bekennt. Philipp. 3, 12. Damit könnte aber doch in Widerspruch zu stehen scheinen, was Paulus in Beziehung auf sein Handeln in einem bestimmten Falle 1 Kor. 9, 14. 15. u. d. f. sagt. Der Apostel war befugt bei seiner Verkündigung von den Gemeinden,

für die er arbeitete, seinen Lebensunterhalt zu nehmen. Er leistete aber Verzicht auf dies Recht und ernährte sich durch seiner Hände Arbeit. Er that also hier mehr, als seine Pflicht von ihm verlangte, indem er von dem Erlaubten keinen Gebrauch machte. Aber gewiß würde er doch keinen Augenblick gezögert haben, auch in Beziehung auf sein Handeln in diesem besondern Falle die Worte Christi, Luk. 17, 16, auf sich anzuwenden. Gewiß hielt er es doch für seine Pflicht, unter allen Verhältnissen so zu handeln, wie es zur Förderung des Reiches Gottes am meisten diente, und dazu gehörte in diesem besondern Falle, daß er, um jeden Schein des Eigennutzes zu vermeiden, keinen Lebensunterhalt von den Gemeinden annahm. Er fühlte daher den inneren Geistesdrang, dies so zu thun und er würde mit seinem individuellen Berufe in Widerstreit gerathen, mit sich selbst unzufrieden gewesen seyn, wenn er nicht so gethan hätte; wie er ja auch sagte, daß er lieber sterben wolle, als anders zu handeln. In den eigenthümlichen Verhältnissen seiner Wirksamkeit, dem eigentlichen ihm verliehenen Charisma, lag für ihn eine eigenthümliche Bestimmtheit der allgemeinen Pflicht aller Verkündiger des Evangeliums. Was von seinem eigenthümlichen Standpunkte aus Pflicht war, konnte vom Standpunkte Anderer, wie Derer, denen eine Familie zur Erhaltung von Gott anvertraut worden, sogar etwas Pflichtwidriges seyn.

Aus dem Wesen des Glaubens als lebenbestimmenden Princips, sind überhaupt die eigenthümlichen Grundideen der christlichen Sittenlehre abzuleiten. Aus dem Glauben geht von selbst die das ganze Leben auf Gott beziehende, dasselbe ihm zum Dienste, zur Darstellung und Förderung seines Reiches weihende Liebe hervor, denn aus dem Bewußtseyn der in dem Erlösungswerke geoffenbarten Liebe Gottes entzündet sich die Liebe zu Dem, der so überschwengliche Liebe erwiesen hat. Ja, in dem Glauben, wie ihn Paulus auffaßt, ist die Liebe schon dem Keime nach enthalten, denn was den Glauben in diesem Sinne vom Aberglauben unter-

scheidet, ist eben, daß dieser, nur aus der Furcht vor sinnlichem Uebel hervorgehend, nur einen Erlöser von solchem verlangt, der Glaube hingegen aus dem Gefühle der Unseligkeit in der Sünde als solcher, der Entfremdung von Gott in ihr selbst und einem Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott sich entwickelt, was ja schon die zum Grunde liegende, nur noch zurückgehaltene und gehemmte Liebe zu Gott voraussetzt. Indem nun aber die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in dem Erlösungswerke, welche der Glaube in sich aufnimmt, das schlummernde Verlangen des Menschen weckt oder dem schon erweckten entgegenkommt, wird der in dem Gemüthe des Menschen gebundene Keim der Liebe von seiner Hemmung frei gemacht, daß er sich zur Gemeinschaft mit seinem Urquell ausdehnen könne. In die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehend, werden die Gläubigen von dem Gefühle der Liebe Gottes zu ihnen durchdrungen und daraus können sie wiederum erst den Umfang der Liebe Gottes recht verstehen lernen [1]). Aus diesem Innewerden der Liebe Gottes entzündet sich dann immer mehr die kindliche Liebe der Gläubigen zu ihm, und diese Liebe würkt nun rastlos fort zur Erneuerung des ganzen Lebens nach dem Bilde Christi und zur Förderung des Reiches Gottes, sie bildet das Leben nach dem himmlischen Urbilde, welches der Glaube ihr vorhält. Das ganze christliche Leben erscheint als das Eine Werk des Glaubens und so erscheinen alle einzelnen guten Werke [2]) als nothwendiger unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, Früchte desselben, Merkmale der

1) Röm. 5, 4 durch den heiligen Geist die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegossen, sich ihnen zu fühlen gebend. Die Stimme Gottes selbst, die ihnen im Innern verkündet, daß sie seine Kinder seyen, Röm. 8, 16. So Ephes. 3, 18 zuerst der Wunsch, daß Christus durch den Glauben in ihren Herzen wohnen möge, woraus folgt, daß sie mit ihrem inneren Leben tief gewurzelt seyen in der Liebe Gottes, die Liebe Gottes gegen die Erlöseten das Element, in welchem ihr ganzes inneres Leben und Selbstbewußtseyn ruht — und erst so von dem Gefühle der Liebe durchdrungen, können sie dann den Umfang derselben recht verstehen.

2) Die ἔργα ἀγαθὰ etwas Anderes als die ἔργα νόμου.

durch denselben hervorgebrachten neuen Schöpfung [1]). Wie auf das Werk des Glaubens läßt sich auch auf die Thätigkeit der Liebe Alles zurückführen [2]). Nun aber beziehen sich Glaube und Liebe zwar von Einer Seite auf etwas, das im inneren Leben als ein Gegenwärtiges ergriffen wird, der Glaube hat in der Gemeinschaft mit dem Erlöser schon ein göttliches seliges Leben empfangen, die Gläubigen sind dem Reiche Gottes schon einverleibt und haben das Bürgerrecht in demselben erlangt, in der Theilnahme an dem durch den Glauben in ihnen würksamen heiligen Geiste anticipiren sie die göttliche Kraft und Seligkeit dieses Reiches, sie haben das Vorgefühl des ewigen Lebens [3]), in ihnen sind schon die Keime und Erstlinge der neuen Schöpfung, in welcher Alles von dem göttlichen Lebensprincip ausgeht, so daß nichts Fremdartiges mehr daneben bestehen soll, wenn sie nach der Auferstehung zu ihrer Vollendung gelangt seyn wird. Röm. 8, 23. Aber eben hieraus ergiebt es sich auch, daß das christliche Leben ohne die Beziehung auf eine Zukunft gar nicht gedacht [4]) werden kann, wie in dem göttlichen

1) Die σωτηρία nicht ἐξ ἔργων, als ob man durch die vor der Bekehrung vollbrachten Werke sich selbst das Heil hätte erwerben können, denn die Verkündigung von dem durch die Erlösung dem Menschen erworbenen Heile gelangt ja als ein Geschenk der unverdienten Gnade zu Dem, welcher des göttlichen Lebens und somit der wahren Triebkraft zum Guten ermangelt, mag er in sinnlicher Rohheit noch versunken seyn oder auf dem Standpunkte einer äußerlichen gesetzlichen Sittenbildung sich befinden, und die ἔργα ἀγαθά, welche diesen Namen verdienen, setzen ja das göttliche Leben, welches aus dem Glauben hervorgeht, voraus; aber wohl muß sich die neue Schöpfung durch ihr entsprechende gute Werke offenbaren. Sie ist dazu bestimmt, solche hervorzubringen, der Gegensatz: die Gläubigen nicht σεσωσμένοι ἐξ ἔργων, κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, Ephes. 2, 9. 10.

2) 1 Thessal. 1, 3: τὸ ἔργον τῆς πίστεως, ὁ κόπος τῆς ἀγάπης.

3) Der heilige Geist als der ἀρραβὼν in Beziehung auf den ganzen Umfang der himmlischen Güter, 2 Korinth. 1, 22, das Angeld, welches vor der ganzen Summe vorausgegeben wird.

4) Man muß dies wohl beachten, um die Beziehung des Diesseits zum Jenseits im christlichen Sinne recht zu verstehen und sich nicht durch

Leben das Jenseitige in gewisser Hinsicht ein Diesseitiges geworden, so besteht auch das Diesseitige nur in der Beziehung auf das Jenseitige, denn es ist ja in demselben nur ein Vorausnehmen, das Aufkeimen und die Vorbereitung dessen gesetzt, was erst in der Zukunft zur vollkommenen Entwickelung und zur Vollendung gelangen wird. Es ist in die irdische Weltordnung eine höhere eingetreten, die sich aber in den Gläubigen noch nicht ganz entwickeln kann und deren Wesen ihnen noch nicht ganz offenbar, in mannichfacher Hinsicht ein verhülltes ist. Der Entwickelungsprozeß des göttlichen Lebens, das sie durch den Glauben sich angeeignet haben, ist erst in seinem Werden und seinem schwachen Anfange. Mit dem Bewußtseyn dieses göttlichen Lebens muß das Bewußtseyn der Hemmungen, unter welchen dasselbe, bis es die menschliche Natur ganz durchdrungen haben und diese von allem Fremdartigen geläutert seyn wird, noch befangen ist, zugleich hervortreten und aus diesem Bewußtseyn muß die Sehnsucht nach der vollkommenen Freiheit, welche den Kindern Gottes bestimmt ist, sich entwickeln. Wenn gleich immer vorausgesetzt wird, daß die Gläubigen schon die Würde und die Rechte der Kinder Gottes erlangt haben, so liegt doch eben darin das gegebene Anrecht auf etwas noch Zukünftiges, da keineswegs alles, was in dem Begriffe der Kindschaft Gottes liegt, was zur Würde, Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes gehört, schon verwürklicht worden. In dieser Beziehung wird Röm. 8, 23 gesagt, daß die Christen, welche die Erstlinge des Geistes empfangen haben, sich sehnen nach der vollkommenen Offenbarung der Würde der Kinder Gottes [1]), nach der Erlösung von allem

eine pantheistische Selbstvergötterungslehre täuschen zu lassen, welche in paulinische und johanneische Ausdrücke besonders einen denselben fremdartigen Sinn hineinlegt.

1) Die υἱοθεσία, wenn gleich diese Galat. 4, 5 schon als etwas Gegenwärtiges dem Glauben zugeeignet wird. Wenn wir diese Stelle des Briefes an die Galater mit der angeführten aus dem Römerbriefe vergleichen, so ergiebt sich eine dreifache immer gesteigerte Anwendung

dem, was ihr inneres Leben noch hemmt und niederdrückt. Diese Sehnsucht nach dem Jenseitigen und Zukünftigen ist ein eben so wesentlicher Grundzug des christlichen Lebens als das theilweise und fragmentarische Vorausnehmen des Zukünftigen in der göttlichen Lebensgemeinschaft des Glaubens. Paulus spricht von diesem Standpunkte die Worte aus, welche der in ihrem innersten Grundtone dem Christenthum durchaus widerstreitenden pantheistischen Welt- und Selbstvergötterung das größte Aergerniß sind: „Wir wären elender als alle Menschen, wenn wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft hätten und es kein künftiges höheres Daseyn, in welchem unsere Hoffnung erfüllt würde, gäbe, denn das christliche Leben wäre dann ein Leben voll lügenhafter nie zu befriedigender Bedürfnisse, nachjagend einem wesenlosen Schattenbilde, das die Selbsttäuschung menschlicher Begehrlichkeit erzeugt hätte. In der göttlichen Zuver-

---

des Begriffs von der Kindschaft Gottes. Zunächst betrachtet Paulus, an die in dem alten Testamente dem theokratischen Volke beigelegten Prädikate sich anschließend, dieses, dem die Verheißungen auf die Erbschaft im Reiche Gottes (die κληρονομία) verliehen worden, als das zur Kindschaft bestimmte. Diejenigen, welchen das Gesetz und die Verheißungen gegeben worden, sind zwar Kinder und Erben, aber sie sind noch nicht zur würklichen selbstbewußten Aneignung des Kindesverhältnisses gelangt und die Ausübung der darin gegründeten Rechte steht ihnen noch nicht zu. Da sie sich im Alter der Unmündigkeit befinden, unter der Vormundschaft und Zucht des Gesetzes stehen, den Willen des Vaters noch nicht mit Bewußtseyn und Freiheit zu ihrem eigenen gemacht haben, so kann daher ihr Verhältniß kein anderes seyn als das der äußerlichen Abhängigkeit und Dienstbarkeit. Durch den Glauben an den Erlöser und die Gemeinschaft mit ihm, als dem Sohne, werden sie aus dieser Abhängigkeit und Dienstbarkeit befreit und sie gelangen zu der selbstbewußten, mündigen und freien Kindschaft. Aber dieses Verhältniß in seinem ganzen Umfange schließt alles Das in sich, was in dem Begriffe von Christus als dem Sohne Gottes gegründet ist, die vollkommene Gemeinschaft seiner Heiligkeit, Seligkeit, Herrlichkeit, und damit ergiebt sich eine fortschreitende Entwickelung dieses Verhältnisses, bis die Erscheinung der Kinder Gottes der Idee eines Kindes Gottes vollkommen entsprechen wird. Die dritte Anwendung dieses Begriffs.

sicht seiner Ueberzeugung und Erfahrung mußte sich Paulus mit Abscheu von einem solchen Gedanken wegwenden, welcher all sein Kämpfen und Streben nur als etwas dem Nichtigen Geweihtes erscheinen ließ.

Wenn die Seele im Gefühle der Hemmungen, denen das höhere Leben unterliegt, einer solchen auf nichts Einzelnes gerichteten Sehnsucht hingegeben ist und die Worte fehlen, das tief gefühlte Bedürfniß des Herzens auszusprechen, so sind diese aus der Tiefe des nach der wahren, vollen Freiheit sich sehnenden und doch in den Willen des himmlischen Vaters ergebenen Gemüths hervordringenden stillen Seufzer selbst das Gott wohlgefällige, von dem Geiste Gottes, dem Geiste der Kindschaft eingegebene Gebet. Der ganze Zustand einer solchen Seele ist Gebet. Der Geist Gottes selbst vertritt sie mit unaussprechlichem, stillem Seufzen. Röm. 8, 26. So wird Coloss. 3, 3 gesagt, daß, wie die Herrlichkeit des zur Rechten Gottes erhobenen Christus eine der Welt verborgene, so auch die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehende Herrlichkeit des inneren Lebens der Gläubigen noch eine mit Christus in Gott verborgene ist, die Erscheinung dem Wesen derselben noch nicht entsprechend. Wenn aber Christus, der Urheber und die Quelle ihres Lebens sich in seiner Herrlichkeit offenbaren werde, dann werde auch ihre verborgene Herrlichkeit eine offenbare werden, die Erscheinung dem Urbilde entsprechen. Coloss. 3, 4.

Aus dieser Beziehung des christlichen Lebens, des Glaubens und der Liebe auf eine erst in der Zukunft vollkommen zu entwickelnde und zu vollendende Schöpfung ergiebt sich, daß Glauben und Liebe nicht bestehen können ohne die Hoffnung [1]). Der Glaube selbst wird, inwiefern er das Heil

1) Wenn man berücksichtigt, wie alle auf die durch das Christenthum verliehene Würde und Seligkeit sich beziehenden Begriffe zugleich auf etwas Gegenwärtiges und auf etwas Zukünftiges sich beziehen und darnach eine verschieden modificirte Anwendung erleiden, so erklärt sich auch leicht, wie Gal. 5, 5 die δικαιοσύνη in Beziehung auf ihre vollkommene Verwürklichung in dem Leben der Gläubigen, als Gegenstand der

als etwas erst in der Zukunft zu Verwürklichendes ergreift, zur Hoffnung, Röm. 8, 24 [1]). Indem der Glaube durch Kämpfe und Leiden erprobt und bewährt, indem an dem Gegensatze, den er zu überwinden hat, selbst das Bewußtseyn der ihm inwohnenden göttlichen Kraft und seines göttlichen, die Ewigkeit umfassenden, in der Erscheinung noch nicht verwürklichten Inhaltes sich entwickelt, entfaltet er sich zur Hoffnung auf das Zukünftige [2]). Das Bewußtseyn der Liebe Gottes enthält die Bürgschaft für die sichere Erfüllung der Hoffnung. Der durch die Liebe würksame Glaube könnte nicht ausharren in dem Werke, welchem noch so viele Hindernisse entgegenstehen, im Kampfe mit der inneren und äußeren Welt, wenn ihm nicht die Aussicht auf die sichere Erreichung des Zieles gegeben wäre. Die Beharrlichkeit [3]) in der Arbeit und dem Kampfe des Glaubens ist daher die praktische Seite der Hoffnung. Ἐλπὶς und ὑπομονὴ erscheinen als zusammengehörige Begriffe [4]) und die letztere wird auch wohl statt der ἐλπὶς selbst gesetzt [5]).

Erwartung und der Hoffnung dargestellt wird, und es gehört dann auch dieses zu dem Gegensatze zwischen dem jüdisch-gesetzlichen und dem christlichen Standpunkte, daß man auf jenem die δικαιοσύνη als etwas äußerlich Wahrnehmbares, in der Erscheinung Gegebenes zu besitzen meint, des Unterschiedes und des Gegensatzes zwischen der Idee und der Erscheinung sich nicht bewußt.

1) Wenn man hier die ἐλπὶς subjektiv versteht, so würde die ἐλπὶς statt πίστις als das die σωτηρία Ergreifende gesetzt werden, insofern die πίστις selbst in der nothwendigen Beziehung auf das Zukünftige nur als ἐλπὶς bestehen kann. Versteht man aber das Wort ἐλπὶς hier objektiv, so würde darin liegen, daß die σωτηρία, was auch vermöge jener verschiedenen Begriffsanwendung, s. oben, gesagt werden konnte, erst als Gegenstand der Hoffnung gegeben sey.

2) Röm. 5, 4. Das Ausharren unter den Leiden erzeugt die Bewährung (des Glaubens), die Bewährung des Glaubens die Hoffnung.

3) Vergl. über diesen Begriff und dessen Verhältniß zu dem christlichen Begriffe der Hoffnung die fruchtbaren Bemerkungen von Schleiermacher in seiner akademischen Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes, 1820.

4) 1 Thessal. 1, 3: ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος.

5) 2 Thessal. 1, 4.

Wir müssen hier zuerst noch das Verhältniß des Erkennens in der Religion zu diesen drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens in dem paulinischen Lehrbegriffe genauer untersuchen. Der Glaube setzt schon ein Erkennen voraus und schließt ein solches in sich, da derselbe nicht seyn kann ohne die Beziehung des Gemüths zu etwas Gegenständlichem, einem Gegenstande des Erkennens, der auf das Gemüth einwürkt; s. oben S. 625 ff. Das Göttliche kann aber auch nicht von außen her auf bloß abstrakt logische Weise erkannt werden, sondern nur aus dem Göttlichen als dem Lebenselement durch den Sinn für das Göttliche. So lange der Mensch durch die Richtung seines Gemüths in einem Gegensatze gegen dasselbe sich befindet, kann er es nicht erkennen. Daher sagt Paulus 1 Kor. 2, 14: Der natürliche Mensch, der von dem göttlichen Leben entfremdete, nimmt nicht auf, was von dem Geiste Gottes herrührt, denn es erscheint ihm (eben wegen dieses seines subjektiven Verhältnisses zu dem Göttlichen) als etwas Thörichtes, und er vermag es nicht zu erkennen, weil es sich nur auf eine geistliche Weise, d. h. eine solche, welche von dem πνεῦμα ἅγιον ausgeht, recht verstehen und beurtheilen läßt, so daß demnach die Theilnahme an diesem höheren Lebensgeiste vorausgesetzt wird. Daher läßt sich denn auch der Glaube, s. oben S. 625, nicht als etwas aus der sich selbst überlassenen menschlichen Natur, aus dem Zustande des natürlichen Menschen Hervorgehendes auffassen; sondern die Art, wie der Glaube in dem Gemüthe entsteht, setzt schon ein Eingetretenseyn des Göttlichen in das Selbstbewußtseyn und innere Leben voraus. Wie aber nun das Erkennen des Göttlichen bedingt ist durch die Theilnahme an dem göttlichen Leben, so ergiebt sich daher, daß nach Maaßgabe, wie das durch den Glauben empfangene göttliche Leben sich fortschreitend entwickelt, wie der Inhalt des Glaubens durch die innere Erfahrung erlebt wird, also auch die Erkenntniß dieses Inhaltes sich in reicherem Maaße herausbildet, und daher wird diese weitere Entwickelung des Erkennens als

eine Frucht des Glaubens bezeichnet [1]). Und da das göttliche Leben des Glaubens die Liebe ist, da Glaube in dem pauliniſchen Sinne ohne die Liebe nicht gedacht werden kann, ſo erhellt es, daß das wahrhafte Erkennen des Göttlichen ſich auch nur nach Maaßgabe der fortſchreitenden Liebe fortſchreitend entwickeln kann. Paulus ſagt daher 1 Korinth. 8, 2, daß ohne die Liebe nur Scheinerkenntniß ſey. Wie nun dies göttliche Leben in dem Gläubigen immer noch etwas Getrübtes, Gehemmtes, Fragmentariſches und Läuterungsbedürftiges bleibt, ſo folgt daraus, daß das daraus hervorgehende Erkennen auch immer nur noch etwas Mangelhaftes ſeyn kann. Dies ergiebt ſich ferner aus dem, was wir über das Verhältniß des Glaubens zu der dem Geiſte des Menſchen noch verhüllten höheren Weltordnung, mit welcher der Glaube ihn in eine Lebensgemeinſchaft ſetzt, und zu dem Weſen der noch in dem Gegenſatze zwiſchen Idee und Erſcheinung befangenen, noch nicht vollkommen verwürklichten Kindſchaft bemerkt haben. Daher macht Paulus den Gegenſatz zwiſchen der dem Inhalte des Glaubens noch nicht adäquaten Erkenntniß auf dem Standpunkte des zeitlichen Lebens und der demſelben vollkommen entſprechenden unmittelbaren Anſchauung auf dem Standpunkte des ewigen Lebens. Er vergleicht das Verhältniß von beiden zu einander mit dem Verhältniſſe einer Erkenntniß der Gegenſtände durch die auf einem trüben Spiegel ſich darſtellenden Bilder derſelben zur unmittelbaren Anſchauung ihrer ſelbſt, der Kindesvorſtellungen (welchen ja auch eine gewiſſe, nur noch nicht zum klaren und vollſtändigen Bewußtſeyn entwickelte, eine noch verhüllte Wahrheit einwohnt, gleichwie ja eine fortgehende Continuität des Bewußtſeyns in Demjenigen ſtattfindet, der ſich vom Kinde zum Manne entwickelt) zu den Begriffen des gereiften Mannesalters [2]), dem Verhältniſſe des

1) S. Coloſſ. 1, 9, Epheſ. 1, 18 in der letzten Stelle als Würkung der von dem Glauben ausgehenden Erleuchtung.

2) Man kann hier die Darſtellung Platon's von einem zwiefachen Standpunkte der Erkenntniß im Anfange des ſiebenten Buches der Re-

Fragmentarischen, Vereinzelten zur Totalität. 1 Korinth. 13, 9—12. So verhält sich das Erkennen der göttlichen Dinge, wie sie sich in unserem zeitlichen Bewußtseyn abspiegeln zu der Anschauung von dem An-sich, dem Wesen der göttlichen Dinge. Es erhellt daher, daß sich Paulus wohl bewußt war von diesen Dingen nur in einer symbolischen, wenn gleich eine höhere Realität verhüllt in sich tragenden Form reden zu können. Da also aus dem Bewußtseyn der Mängel und Schranken unserer gegenwärtigen Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen, die Sehnsucht nach dem vollkommenen Erkennen das der gottverwandte und vom

---

publik vergleichen. Wie wenn Einer gefesselt in einer Höhle sitzt, in die nur ein matter Schimmer des Lichtes hinabfällt und er sieht nur die Schattenbilder der Gegenstände, die von oben hinabfallen und in jenem matten Schimmer sich darstellen, und derselbe gelangt nach seiner Befreiung zum Anblick des Sonnenlichts, erkennt die Gegenstände selbst, wie sie in hellem Tageslichte sich zeigen. Platon stellt auf diese Weise zwei Standpunkte des gegenwärtigen Lebens einander entgegen, den Standpunkt der am Sinnlichen haftenden Menge und den Standpunkt des höheren geistigen Lebens, wie es durch die Philosophie erschlossen wird. Von dem Gesichtspunkte des Alterthums aus konnte dieser höhere Standpunkt der Philosophie eingeräumt werden, das Christenthum aber kann keinen solchen intellektuellen Aristokratismus mehr gelten lassen. Es würde dieses schöne Bild im christlichen Sinne, wenn man es nicht auf den Gegensatz zwischen der Erkenntnißstufe in diesem Leben und dem jenseitigen oder zukünftigen bezieht, sich nur anwenden lassen auf den Gegensatz zwischen der Weltbetrachtung des natürlichen Menschen und derjenigen, die sich aus dem göttlichen Lichte des Evangeliums in allen Denen entwickelt, welche dieses empfangen haben. — Mit den paulinischen Worten wollen wir hier auch vergleichen, was Gregor von Nazianz in der Beziehung darauf Schönes sagt: *θεὸν ὅ, τι ποτὲ μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴν εὕρῃ. ἀλλ' εἰ μὲν εὑρήσει ποτέ, ζητείσθω τοῦτο· εὑρήσει δὲ ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὰν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον. τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν, καὶ τοῦτο εἶναί μοι δοκεῖ τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον, ἐπιγνώσεσθαί ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα. τὸ δὲ νῦν εἶναι βραχεῖα τις ἀποῤῥοὴ πᾶν τὸ εἰς ἡμᾶς φθάνον καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα.* Orat. 34.

göttlichen Leben erfüllte Geist des Menschen verlangt, hervorgeht, so hält sich die Sehnsucht an die gegebene Hoffnung.

Es fragt sich aber nun, in welcher Hinsicht Paulus, wo er Glaube, Hoffnung und Liebe als die bleibende, unwandelbare Grundlage des christlichen Lebens auf dem Standpunkte seiner irdischen Entwickelung bezeichnet [1]), die Liebe als das Größte unter diesen Dreien bezeichnet. Es ist zwar richtig, was von dem katholischen Standpunkte gesagt worden, daß die Liebe dem Glauben allein seine wahre Bedeutung geben kann, indem sie ihn zu dem lebendigen macht, daher das unterscheidende Merkmal zwischen dem todten und dem lebendigen Glauben ist [2]). Es ist auch richtig, daß die Liebe den Unterschied zwischen der ächt christlichen und der fleischlichen, selbstsüchtigen Hoffnung [3]) bildet. Aber in dieser Beziehung kann doch Paulus nach seinem Ideenzusammen-

1) Es macht in Beziehung auf das Verständniß dieser Idee gar keinen Unterschied, ob man 1 Korinth. 13, 13 das νυνὶ als Zeit- oder Conclusivpartikel auffaßt, denn auf jeden Fall bezieht sich doch das, was Paulus hier sagt, nur auf den gegenwärtigen irdischen Standpunkt des christlichen Lebens. Nach dem pauliniſchen Begriffe bezieht sich die Hoffnung nothwendig auf etwas noch Zukünftiges, noch nicht Verwürklichtes. Wo die Verwürklichung erfolgt ist, kann keine Hoffnung mehr stattfinden, Röm. 8, 24. Und Glaube und vollkommene Erkenntniß der unmittelbaren Anschauung sind auch zwei einander gegenseitig ausschließende Begriffe, 2 Kor. 5, 7. Wenn Billroth in seinem kürzlich erschienenen Commentare über diese Briefe das Bleibende auf den Inhalt als einen ewigen, bleibenden bezieht, so kann dies gewiß nicht der Gedanke des Paulus seyn, denn er bezeichnet hier nicht den göttlichen Inhalt als solchen, das Gegenständliche, was freilich etwas Unwandelbares und für alle drei Thätigkeiten des Geistes daſselbe ist, sondern es beziehen sich diese drei Begriffe auf die Bezeichnung des subjektiven Verhältnisses, in welchem sich der Mensch jetzt zu diesem Gegenständlichen, Göttlichen befindet und dieses Verhältniß, wie es unter der Form des Glaubens und der Hoffnung sich darstellt, ist etwas nur für den irdischen Standpunkt Bestehendes, etwas an sich Vergängliches. Nur die Liebe ist an sich das μένον.

2) Der fides informis und der fides formata.

3) Der πνευματικὴ und der σαρκικὴ, wie die von einem heidnischen, jüdischen Elemente ausgehende.

hange gewiß nicht sagen wollen, daß die Liebe das Größte sey, denn auch die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung setzt den Glauben voraus, — etwas Anderes ist die Liebe, in einem allgemeineren Sinne, diejenige, welche von dem allgemeinen der Menschheit einwohnenden Gottesbewußtseyn, von den allgemeinen Offenbarungen der Liebe Gottes in der Schöpfung und in dem Herzen des dem göttlichen Zuge folgenden Menschen ausgeht, — und wiederum setzt auch der Glaube, s. oben, gewissermaßen die Liebe voraus und das, was Paulus mit diesem Namen des Glaubens bezeichnet, besteht nur im inneren Zusammenhange mit der Liebe, schließt sie in sich. Was die katholische Kirche unter dem Begriffe einer fides informis versteht, würde Paulus des Namens Glaube gar nicht werth gehalten haben. Er nennt vielmehr die Liebe deshalb das Größte, weil sie allein die ewige bleibende Form der Verbindung des Geistes mit dem Göttlichen ist, sie allein das, was über das irdische Leben hinaus fortdauert, was nie einem höheren Standpunkte der Lebensentwickelung weicht, sondern nur immer vollkommener sich entwickeln soll [1]).

So hangen jene drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens, Glaube, Liebe, Hoffnung, genau mit einander zusammen und indem Alles, was in dem Wesen der sittlichen Natur des Menschen gegründet und daraus abzuleiten ist, in die Verbindung mit diesen Grundzügen des christlichen Lebens aufgenommen wird und dadurch seine eigenthümliche Beseelung empfängt, geht daraus das ganze eigenthümliche Wesen der christlichen Sittenlehre hervor.

Unzertrennlich von diesen Grundbestimmungen des christ-

1) Schön sagt Augustin in einer seiner frühesten Schriften: „Fides quare sit necessaria, quum jam videat? Spes nihilominus, quia jam tenet? Caritati vero non solum nihil extrahetur, sed addetur etiam plurimum, nam et illam singularem veramque pulchritudinem quum viderit, plus amabit, et nisi ingenti amore oculum infixerit, nec ab aspiciendo uspiam declinaverit, manere in illa beatissima visione non poterit“ Soliloquia l. I, §. 14.

lichen Lebens ist der Begriff der ταπεινοφροσύνη. Diese Eigenschaft, welche mit dem ganzen Wesen des schon im alten Testamente entwickelten theokratischen Gesichtspunktes genau zusammenhangt und den Gegensatz der christlichen und der antiken Weltansicht begründet. Dem Standpunkte des vorherrschenden Selbstgefühls und Selbstvertrauens tritt hier entgegen [1]) das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott als das Beseelende des Lebens in allen seinen Beziehungen, das Bewußtseyn der Unselbstständigkeit alles geschaffenen Daseyns, das Bewußtseyn nichts zu seyn und zu vermögen als nur durch Gott. Auf dem gesetzlichen Standpunkte ist dies Bewußtseyn entweder ein nur partielles, insofern die Eigengerechtigkeit, welche ein gewisses sich selbst unabhängig machen Wollen in Beziehung auf die sittliche Entwickelung und die Erlangung des Heils in sich schließt, der vollkommenen Anerkennung der Abhängigkeit von Gott widerstreitet, oder, wo der gesetzliche Standpunkt das Gefühl des inneren Zwiespaltes bis zu seinem Gipfelpunkte entwickelt hat, das Gefühl der Entfremdung von einer heiligen Allmacht das vorherrschende geworden ist, bleibt von der Demuth nur das negative Element, das Bewußtseyn der eigenen Nichtigkeit als etwas Niederschlagendes, das Bewußtseyn der unübersteiglichen Kluft zwischen dem beschränkten und sündhaften Geschöpfe und dem allmächtigen, heiligen Schöpfer. Indem nun aber an dieses Gefühl der Glaube an den Erlöser und das Bewußtseyn der empfangenen Erlösung sich anschließt, verbindet sich mit dem negativen Elemente das positive, das Bewußtseyn der göttlichen Lebensgemeinschaft, das Bewußtseyn der von Gott empfangenen höchsten Würde der Kinder Gottes. Wenn hingegen der Zusammenhang zwischen diesen beiden Momenten, der zum Wesen des christlichen Bewußtseyns und der christlichen Gemüthsstimmung gehört, zerrissen wird und jenes negative auf eine einseitige Weise her-

1) Vergl. die schönen Bemerkungen Knapp's über diesen Gegensatz in seinen scriptis varii argumenti ed II. pag. 367.

vortritt, so entsteht daher eine falsche Selbsterniedrigung, ein Wegwerfen seiner selbst mit Verleugnung der in dem Bewußtseyn der Kindschaft gegründeten Würde, das Niederschlagende ohne das Erhebende, welches beides in dem Bewußtseyn der Erlösung mit einander verbunden ist. Eine solche in äußerlichen Gebärden sich darlegende falsche Demuth bekämpft Paulus an den Irrlehrern der kolossischen Gemeinde, welche Scheindemuth er aber mit dem geistlichen Hochmuthe zusammenstellt, indem ein solcher in die Form einer ascetischen Selbsterniedrigung sich einhüllt [1]).

So ist bei Paulus mit dem Bewußtseyn der Nichtigkeit alles Dessen, was der Mensch durch eigene Kraft seyn und werden kann, zugleich vorhanden das erhebende Bewußtseyn dessen, was man durch den Herrn ist und vermag, dem κατὰ σάρκα, ἐν ἀνθρώπῳ καυχᾶσθαι entgegengesetzt das ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι. Wie die Demuth erst durch die aus dem Glauben hervorgehende Liebe ihre wahre Bedeutung erhalten kann, indem erst durch die Liebe das ganze Leben in das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott aufgenommen, der menschliche Wille zum Organ des göttlichen gemacht wird, so kann auch die christliche Liebe nicht bestehen ohne das stets begleitende Bewußtseyn der Unterscheidung zwischen

1) Dies die Karrikatur der Demuth, wie sie in der Kirchengeschichte oft wieder erscheint, weshalb das Wesen der christlichen Demuth selbst, von Denen, welchen der christliche Standpunkt ein fremder war, welche daher die Erscheinungen des gesunden und des krankhaften Lebens hier nicht von einander zu unterscheiden wußten, häufig verkannt wurde. Als ein Solcher, welchem der christliche Standpunkt fremd war, sagte Spinoza mit Recht von jener Scheindemuth, welche allein da vorhanden seyn kann, wo nicht durch die Macht eines göttlichen Lebensprincips das natürliche Gefühl überwältigt und zugleich in etwas Höheres verklärt worden, wo nicht der Mensch aus der Selbstvernichtung auf eine höhere Weise sich selbst wiedergewonnen hat: „Hi affectus, nempe humilitas et abjectio, rarissimi sunt. Nam natura humana, in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur et ideo, qui maxime creduntur abjecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.“ Ethices Pars III. §. 29.

dem Geschöpfe und dem Schöpfer, dem Erlöseten und dem Erlöser und das damit zusammenhangende Bewußtseyn der Abhängigkeit. Es ist das Bewußtseyn, das Paulus so bezeichnet: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" 1 Kor. 4, 7. Von diesem Bewußtseyn war Paulus beseelt in seiner Berufsthätigkeit, dem Bewußtseyn seiner Ohnmacht als Mensch, wie dies durch seine Leiden und Kämpfe [1]) besonders in ihm angeregt wurde [2]), woran sich aber anschloß das Bewußtseyn, Alles in seinem Berufe zu vermögen durch die Kraft des Herrn. Damit hangt die Gemüthsstimmung zusammen, welche durch das μετὰ φόβου καὶ τρόμου von ihm bezeichnet wird. Keineswegs ist dies das Merkmal einer knechtischen Furcht, sondern nur derjenigen Gemüthsstimmung, welche aus dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit alles Menschlichen im Verhältnisse zu dem Gewichte eines göttlichen Berufs hervorgeht [3]).

Die ταπεινοφροσύνη bezieht sich unmittelbar auf das Verhältniß zu Gott allein, es kann dies nach dem paulinischen Begriffe auf nichts Anderes übertragen werden, und vielmehr wird eben dadurch jede Beziehung dieser Art zu irgend einem Menschen und Geschöpfe überhaupt ausgeschlossen, denn in der Demuth ist das Bewußtseyn der Abhängigkeit des Geschöpfes als solchen und somit zugleich der Gesammtheit alles geschaffenen Daseyns vom Schöpfer gesetzt. Es folgt eben daraus, daß sich der von diesem Bewußtseyn Durchdrungene in kein ähnliches Verhältniß zu irgend einem Menschen setzen, sondern sich in dieser Hinsicht, in Beziehung auf das in der Abhängigkeit von Gott allein zu bewahrende innere Leben, unabhängig von allen Menschen behaupten muß. Das Gegentheil wäre Uebertragung der Gott allein

1) S. oben Bd. I., S. 238 ff.

2) S. Apostelgesch. 20, 19.

3) So Philipp. 2, 12 das mit Furcht und Zittern an seinem Heile Arbeiten abgeleitet aus dem Bewußtseyn, daß von der Kraft Gottes, der Wollen und Vollbringen würke, Alles abhänge.

gebührenden Ehre auf ein Geschöpf. Somit liegt darin wie der Gegensatz gegen alles Knechtische, so das wahre Wesen der Christenfreiheit, s. oben S. 645, was Paulus in dem ersten Briefe an die Korinther im Gegensatze gegen alle Art der Menschenknechtschaft so herrlich entwickelt. Aber wenn gleich die ταπεινοφροσύνη an und für sich auf das Verhalten gegen Menschen sich nicht bezieht, so folgt doch daraus von selbst die rechte Bestimmung des christlichen Verhaltens auch gegen Andere. Wer von dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott in Beziehung auf sein ganzes Daseyn und Handeln und von dem Gefühle der Nichtigkeit alles Menschlichen in seinem Fürsichseyn recht durchdrungen ist, der wird daher auch seiner Gaben in dem Bewußtseyn, daß sie ihm von Gott und zu einem bestimmten Zwecke verliehen worden und daß er sie nur in der Abhängigkeit von ihm gebrauchen könne, sich nicht überheben, sich gegen Andere so verhalten, daß er der Mängel, der Schranken und der Ergänzungsbedürftigkeit seiner Eigenthümlichkeit und seiner eigenthümlichen Gaben, der gegenseitigen Abhängigkeit mit allen Andern von dem gemeinsamen Herrn eingedenk ist. Mit der ταπεινοφροσύνη ergiebt sich also von selbst der Gegensatz gegen jede Art der Selbstüberhebung im Verhalten gegen Andere und das, was in dem Zusammenhange der christlichen Gesinnung die Grundlage der Bescheidenheit ist, daher auch für diese kein besonderer Name bei Paulus sich findet, sondern was sich darauf bezieht, aus dem Begriffe der ταπεινοφροσύνη mit abgeleitet wird, wie Phil. 2, 3 u. d. f. Und es geschieht auch nicht ohne Grund, daß mit der ταπεινοφροσύνη die Sanftmuth, Milde und Langmuth zusammengestellt wird. Ephes. 4, 2. Col. 3, 12.

Um das göttliche Leben im Kampfe mit dem κόσμος und der σὰρξ von innen und außen rein zu bewahren, die trübenden Einmischungen des Natürlichen in das Göttliche abzuwehren, dazu ist die aus der Liebe hervorgehende Selbst- oder Weltbeherrschung, die christliche Besonnenheit im Kampfe mit der Welt, die σωφροσύνη, das σωφρονεῖν erforderlich;

der heilige Geist als ein Geist der ἀγάπη und des σωφρονισμός, 2 Timoth. 1, 7 [1]). Dasjenige, wodurch die Gesundheit des christlichen Lebens erhalten, dasselbe vor krankhaften Beimischungen bewahrt wird, wie dies der Etymologie des Wortes entspricht. Mit der Demuth, welche die Gränzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen bewacht, ergiebt sich wie der Gegensatz gegen den Rausch der Selbstüberhebung, so die Besonnenheit in der Selbstprüfung und der Selbstbeurtheilung, das φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, das Eingedenkseyn des einem Jeden verliehenen Maaßes der Tüchtigkeit und der Gaben, so wie des einem Jeden angewiesenen besondern Standpunktes, und nicht mehr sich Anmaßen. Röm. 12, 3. Daran schließt sich das ἐγρηγορέναι καὶ νήφειν, wodurch, wie die Einmischung des Sinnlichen und Natürlichen in die Regungen des göttlichen Lebens abgewehrt, so das Geistesleben von aller schwärmerischen Richtung rein erhalten wird. Da ferner der durch die Liebe thätige Glaube das ganze Leben beherrschen und es als ein von dem neuen Geiste beseeltes, für den Dienst des Gottesreiches bilden soll, so wird dazu erfordert, daß die von diesem Geiste erleuchtete Vernunft dadurch die Fähigkeit gewinne, das ganze Leben so einzurichten, alle gegebenen Welt- und Lebensverhältnisse so zu behandeln und anzuwenden, wie es für die Verwürklichung der Zwecke des Reiches Gottes von dem Standpunkte aus, auf welchen Gott einen Jeden gesetzt hat, angemessen ist. So ergiebt sich der Begriff der σοφία, welcher Weisheit und Klugheit in sich begreift [2]). Wie

1) Tit. 2, 6, 12 das σωφρονεῖν von der Beherrschung der jugendlichen und weltlichen Begierden.

2) Der σοφία wird beigelegt, daß man mit sorgfältiger Prüfung sein Leben einrichte, das ἀκριβῶς περιπατεῖν, daß man erkenne, was zu thun jedesmal dem Willen des Herrn gemäß ist, unter den schwierigen Verhältnissen die Gelegenheit zur Vollbringung des Guten sorgfältig auswähle und sich zu eigen mache, das ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρὸν, Ephes. 5, 15 u. d. f. Die σοφία sich darin zeigend, daß man im Verhalten gegen die Heiden Alles vermeide, was ihnen Anstoß geben könnte und daß man den Umständen gemäß Alles so einrichte, wie es am ge-

Beides, die Weisheit, welche sich auf die Zweckbildung und die Klugheit, welche sich auf die Wahl der Mittel bezieht, in Einem Begriffe zusammenfließen, wo Alles als Mittel für den Einen Alles umfassenden Lebenszweck, die Verwürklichung des Reiches Gottes, angewandt wird [1]) und wo die christliche Weisheit so das Leben bildend und beherrschend gedacht wird, dasselbe im Ganzen und in allen seinen untergeordneten Verhältnissen der Verwürklichung des Reiches Gottes, gemäß dem Standpunkte, auf dem sich Jeder befindet, dienen muß, das, was Zweck an sich war, doch wieder als Mittel für den höchsten Zweck. Die christliche Klugheit, welche von dem klaren, unzerstreuten Blicke der das ganze Leben beherrschenden Weisheit ausgeht, ist aber wohl zu unterscheiden von einer solchen, welche nicht in diesem Zusammenhange begründet ist, sondern erst, indem die Klugheit von diesem Zusammenhange sich losreißt und als eine einzelne Fertigkeit für sich bestehen will, sich bildet. Die Klugheit, welche einem selbstsüchtigen Interesse dient oder Mittel anwendet, welche die christliche Gesinnung nicht gut heißen kann, oder eine solche, welche mehr auf die menschlichen Mittel als auf die Kraft und Leitung des göttlichen Geistes vertraut, die σοφία σαρκικὴ, welche als solche der Einfalt und Reinheit der vom Geiste Gottes erzeugten Gesinnung entgegengesetzt wird. 2 Korinth. 1, 12. Paulus fordert das Zusammenseyn des gereiften Verstandes und des kindlichen Sinnes, der kindlichen Unschuld, 1 Kor. 14, 20, gleichwie Christus Schlangenklugheit und Taubeneinfalt verbunden haben will [2]).

So finden in der Verklärung alles Menschlichen durch das neue göttliche Lebensprincip oder in der Beseelung des ganzen Lebens durch das Princip der gläubigen hoffenden

---

eignetsten sey, ihre Vorurtheile gegen das Christenthum zu überwinden und ihnen dasselbe zu empfehlen. Col. 4, 5.

1) Von welchem Gesichtspunkte aus Christus auch alle christliche Tugend unter der Form der Klugheit darstellt. S. Leben Jesu S. 206 ff.

2) S. Leben Jesu S. 239.

Liebe auch die drei Grundtugenden ihren Platz, welche in der Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns auf dem Standpunkte des Alterthums als die Grundzüge des sittlichen Charakters sich ergaben, die ὑπομονή, entsprechend der ἀνδρεία, wozu die beiden Theile gehören, die Tapferkeit im Handeln (das ἀνδρίζεσθαι, κραταιοῦσθαι, 1 Korinth. 16, 13 und die Geduld, μακροθυμία, im Leiden für das Reich Gottes, welcher letzte Begriff durch den christlichen Gesichtspunkt von dem ganzen in der Abhängigkeit von Gott wurzelnden Leben, von der Nachfolge des Leidens Christi, der durch sein Leiden das Reich des Bösen besiegt hat, im Gegensatz gegen den antiken Standpunkt mehr hervorgehoben wurde,) die σοφία entsprechend der φρόνησις und die σωφροσύνη. Es fehlt dann nur noch die Cardinaltugend der δικαιοσύνη, denn was gewöhnlich von Paulus mit diesem Namen bezeichnet wird, gehört natürlich nicht hierher, da dies nichts der engeren Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffs Entsprechendes ist, sondern das Ganze der in der Frömmigkeit wurzelnden sittlichen Vollkommenheit nach dem hellenistischen Sprachgebrauche dadurch bezeichnet wird. Das Hervorheben des Gerechtigkeitsbegriffs hangt aber genau zusammen mit demjenigen, was überhaupt den Standpunkt der sittlichen Entwickelung im Alterthume von dem christlichen wesentlich unterscheidet, daß nämlich das Staatsleben die höchste alles Andere in sich einschließende Form der menschlichen Entwickelung, der Staat die erschöpfende Form für die Verwürklichung des höchsten Gutes war [1]). Wie nun durch die Verwürklichung der Idee von einem Reiche Gottes das Sittliche aus dieser Beschränkung frei gemacht, zur Einheit des allgemein Menschlichen erhoben und erweitert und dieses zu einem göttlichen Leben in menschlicher Form verklärt worden und wie es die Liebe Gottes ist, welche vorherrschend in

1) Diejenige Ansicht, welche wiederum dem Staate eine solche Bedeutung zuschreibt und denselben als die vollkommene, erschöpfende Form für die Verwürklichung des Reiches Gottes bezeichnet, geht von unchristlichen Prämissen aus und führt zu unchristlichen Resultaten.

der Gründung dieses Reiches als die heilige und erlösende sich offenbart, so tritt auch in dem göttlichen Leben dieses Reiches die Liebe an die Stelle, welche die Gerechtigkeit auf dem Standpunkte des Alterthums einnahm, so daß wie Plato und Aristoteles alle Cardinaltugenden auf den Begriff der Gerechtigkeit zurückführen konnten und nach dem griechischen Sprüchworte die Gerechtigkeit alle andere Tugend in sich schließen sollte [1]), nach Paulus die Liebe des Gesetzes Vollziehung ist, alle andere Tugend in sich schließt und aus sich erzeugt, der Inbegriff der Vollkommenheit [2]). Und 1 Kor. 13, 4, 5 führt er alles eigenthümliche Handeln der christlichen Grundtugenden auf ein gewisses Handeln der Liebe zurück [3]), die Liebe ist besonnen, geduldig, beharrlich, sie wählt überall das Schickliche aus, wird Allen Alles und bewährt sich so als die rechte Klugheit. Damit ist nun aber der Begriff der Gerechtigkeit nicht ausgeschlossen, sondern es kommt nur darauf an, daß auch das Gerechte als eine Bestimmung für das Handeln der Liebe aufgefaßt werde, so daß dies nämlich kein willkührliches, sondern ein gesetzmäßiges sey, ein solches, welches die in der göttlich-menschlichen Ordnung gegründeten Verhältnisse anerkennt und achtet, so daß die Liebe Jedem giebt, was ihm darnach auf seinem Standpunkte zukommt. Röm. 13, 7. Col. 4, 1, wo als die beseelende Gesinnung bei der Verleihung des δίκαιον καὶ ἴσον gewiß die Liebe zu denken ist, also nur eine bestimmte Form des Handelns der Liebe dadurch bezeichnet wird.

Da Paulus als das Grundprincip des ganzen christlichen Lebens den Glauben setzt, so folgt daraus schon, daß bei ihm die unmittelbare Beziehung jedes Einzelnen zu dem Erlöser das Ursprüngliche, und der Begriff der Gemeinschaft, der Begriff der Kirche ihm ein daraus abgeleiteter ist.

1) ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι. S. Aristot. Eth. Nicomach. Lib. V. cap. 3.

2) Coloss. 3, 14: σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

3) Wie Augustin alle Cardinaltugenden als affectus quosdam amoris darstellt.

Durch den Glauben tritt Jeder für sich selbst in die Gemeinschaft mit dem Erlöser ein, dadurch nimmt Jeder Theil an dem heiligen Geiste als dem neuen Lebensprincipe, und wird ein Kind Gottes, Tempel des heiligen Geistes. Die Beziehung des religiösen Bewußtseyns zu Gott ist für Alle auf gleiche Weise durch Christus vermittelt, durch ihn, als den, in welchem sich Gott auf die vollkommenste und die einzige dem menschlichen Geiste faßliche Weise geoffenbart und der Menschheit mitgetheilt hat, den Stifter der Versöhnung und des darin begründeten neuen kindlichen Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott. Von dieser Vermittelung getragen ist das ganze christliche Leben ein Gott wohlgefälliges, durch diese Beziehung zu dem, welcher immerdar der einzige würdige Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, von welchem sich dasselbe auf Alles, was sich durch die geistige Richtung ihm anschließt, in die Gemeinschaft mit ihm eingeht, verbreitet. Auf diese durch das christliche Bewußtseyn stets vorausgesetzte Vermittelung, dieses Getragenwerden des ganzen christlichen Lebens durch das Bewußtseyn der von Christus empfangenen Erlösung beziehen sich die pauliniſchen Ausdrücke: „Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, Alles thun im Namen Christi zur Verherrlichung Gottes, durch Christum Gott danken, zu Gott beten, Alles in Christo, im Namen Christi, durch Christum," in welchem Zusammenhange man jene Präpositionen nur aus Verkennung des pauliniſchen Ideenzusammenhanges ihrer strengen Bedeutung berauben konnte. Wenn gleich die Ausdrücke von einem Hohenpriesterthum Christi und von einem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen bei Paulus nicht vorkommen; so sind doch, wie aus dem Gesagten erhellt, die dabei zum Grunde liegenden Ideen in seiner religiösen Anschauungsweise tief begründet. So ist bei Paulus gewiß die unmittelbare Beziehung des religiösen Bewußtseyns zu Christus überall das Ursprüngliche und alles Andere nur daraus abgeleitet. So konnte er in den elf ersten Kapiteln des Römerbriefes von dem Wesen des christ-

lichen Glaubens reden, ohne den Begriff der Kirche zu erwähnen. Nun aber ergiebt sich mit dem Bewußtseyn des von Christus empfangenen göttlichen Lebens auch nothwendig das Bewußtseyn einer Gemeinschaft, welche die ganze Menschheit umfaßt und über die Schranken des irdischen Daseyns hinausgeht, das Bewußtseyn von dem heiligen Geiste, als dem diese Gemeinschaft erzeugenden und beseelenden Geiste, das Bewußtseyn der Einheit des göttlichen Lebens, an dem alle Gläubigen Theil haben, eine Einheit, welche alle in der Menschheit sonst bestehenden Differenzen überwiegt und sich unterordnet, wie es sich schon damals bei der ersten Entwickelung des Christenthums offenbarte, daß die bedeutendsten Gegensätze, welche Religion, Volksthümlichkeit und Bildung unter den Menschen hervorgerufen hatten, durch dasselbe aufgehoben und die auf solche Weise Getrennten zu Einer Lebensgemeinschaft mit einander verbunden wurden. Von jener außerordentlichen Würkung des Christenthums im Verhältniß zu diesen bestehenden Gegensätzen zeugt Paulus, wenn er sagt: „ihr Alle seyd in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben Söhne Gottes, denn ihr Alle, die ihr Christo durch die Taufe geweiht worden, habt Christus angezogen;“ es hat in dieser Beziehung keine Bedeutung mehr, ob ein Mitglied der Gemeinde Jude oder Hellene sey (der Abkunft und der früheren Religion nach), Knecht oder Freier, Mann oder Weib, denn Alle sind in der Gemeinschaft mit Christus wie Eine Person, das Eine Leben Christi in Allen. Gal. 3, 26 f. [1]). So kann das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Erlöser nicht bestehen ohne das Bewußtseyn des Vorhandenseyns einer von Einem Geiste beseelten Gemeinde der Gläubigen, welche ihm, dem Haupte, unter des-

1) In der Stelle Colosf. 3, 11 erwähnt Paulus auch noch besonders den Gegensatz zwischen dem Civilisirten und dem Uncivilisirten, wie der Gipfelpunkt von jenem das Hellenische, so von diesem das Scythische. Es liegt darin das prophetische Bewußtseyn, daß das Christenthum auch zu ganz rohen Völkern gelangen und ein neues göttliches Lebensprincip als Triebkraft zu aller wahren Bildung denselben mittheilen sollte.

sen fortwährendem Einflusse sie allein sich entwickeln kann, als sein Leib angehört, in welcher alle daran Theilhabende sich wie Glieder zu einander verhalten. Röm. 12, 5. Coloss. 1, 18. Dieser Leib Christi ist die Kirche die ἐκκλησία θεοῦ oder Χριστοῦ [1]). Diese Gemeinschaft bildet und entwickelt sich von demselben Grunde aus, wie das christliche Leben oder der Tempel Gottes in jedem Einzelnen, von dem Grunde des Glaubens an Jesus als den Erlöser. 1 Korinth. 3, 11. Daher das dem Paulus geläufige Bild von einem Gebäude, welches auf diesem Grunde allmählig aufgeführt wird, Ephes. 2, 20, und daher der paulinische Ausdruck οἰκοδομεῖν, zur Bezeichnung alles dessen, was zur Förderung des christlichen Lebens beiträgt. Das, wovon die Entstehung dieser Gemeinschaft ausgegangen ist, bleibt daher stets das Einheitsprincip derselben. Paulus führt, wo er diese Einheit bezeichnet, lauter Merkmale einer von innen heraus sich ergebenden an, Ephes. 4, 4 der Eine Geist, der den Einen Leib beseelt, das Eine Ziel der himmlischen Seligkeit, zu dem Alle berufen sind, der Eine Glaube an den Einen Gott, den sie durch Christum als den Vater Aller erkannt haben, — mit dem sie durch Christum und den von ihm mitgetheilten Geist auf die innigste Weise verbunden sind, so daß er mit seiner Alles leitenden, Alles schützenden Macht über Alle waltet, durch Alle hindurch seine wirksame Kraft verbreitet,

1) Wahrlich keine abstrakte Vorstellung, sondern das wahrhaft Reale und Lebendige. Wenn in allen zerstreuten Gemeinden unter aller Verschiedenheit der von demselben Geiste beseelten menschlichen Eigenthümlichkeiten nur das Bewußtseyn dieser höheren Einheit und Gemeinschaft festgehalten wurde, wie es Paulus wollte, so war dies die herrlichste Erscheinungsform der Einen christlichen Kirche, in der sich das Reich Gottes auf Erden darstellt, und keine äußerliche Verfassungsform, kein Episkopalsystem, kein Concilium, noch weniger ein Staatenorganismus, der etwas Fremdartiges an die Stelle gesetzt hätte, konnten den Begriff der Einen christlichen Kirche zu einem mehr realen oder konkreten machen (wenn man sich einer Schulsprache bedienen will, welche, so angewandt, den Keim des Irrthums schon in sich tragend, vielmehr verdüstert als aufhellt). Dies gegen Rothe in dem angeführten Buche S. 290 und 310.

in Allen wohnt durch seinen sie beseelenden Geist — an den Einen Erlöser, den Alle als ihren Herrn anerkennen, dem sie durch die Taufe geweiht worden [1]). Wie das gottgeweihte Volk in der alttestamentlichen Form der Theokratie zu den übrigen heidnischen Völkern den Gegensatz bildete, so ist dieser Gegensatz nun in geistiger und innerlicher Auffassung auf die Gemeinschaft der Gläubigen übertragen. Sie erhalten das Prädikat der ἅγιοι und ἡγιασμένοι, als das heilige, gottgeweihte Volk, was sich daher zunächst auf die objektive in der Erlösung gegründete Weihe bezieht, den objektiven Gegensatz gegen die Profanen, den κόσμος, so daß aber die subjektive von der Entwickelung des göttlichen Lebensprincips ausgehende Heiligung nothwendig darin begründet und davon unzertrennlich ist, — nach demselben Verhältnisse, wie Rechtfertigung und Heiligung mit einander zusammenhangen — das Prädikat der κλητοί, als die durch die Gnade Gottes zur Theilnahme an dem Reiche Gottes und der ewigen Seligkeit Berufenen, und zwar ist diese Berufung nicht bloß als eine äußerliche, vermöge der bloß äußerlichen Verkündigung des Evangeliums zu denken, sondern so, daß, wie es der Bestimmung nach seyn sollte und in der Idee gegründet ist, das Aeußerliche zusammengedacht wird mit dem Innerlichen, die äußerliche Verkündigung des Evangeliums mit dem dadurch würksamen inneren Ruf des göttlichen Geistes, so daß daher der Begriff der κλητοὶ mit dem Begriffe der Gläubigen, der würklich durch die Gesinnung Christo Angehörenden, zusammenfällt. Ueberhaupt denkt Paulus in allen diesen Beziehungen das Aeußere und das Innere, Idee und Erscheinung als zusammengehörig verbunden, das Bekenntniß als Ausdruck des Glaubens, 1 Korinth. 12, 3, das Seyn in Christo als das wahrhafte, das Christ

1) Bei dem ἐν βάπτισμα ist hier gewiß nicht zu denken an die Einheit in der äußerlichen Einrichtung der Taufe, was hier etwas ganz Fremdartiges seyn würde. Vielmehr beziehen sich offenbar alle hier vorkommenden Merkmale der Einheit auf dasselbe, worauf sich auch die Einheit des Glaubens bezieht.

Seyn als Bezeichnung der von innen heraus sich bildenden Gemeinschaft mit dem Erlöser, 2 Korinth. 5, 17, und so auch die Kirche als die Erscheinung des Leibes Christi, die würklich durch den Geist Gottes gestiftete Gemeinschaft. In dieser Voraussetzung redet er häufig zu den einzelnen Gemeinden.

Wenn gleich er nun aber im Ganzen von diesem Gesichtspunkte ausgeht, so konnte er es doch in Beziehung auf die Erscheinung nicht unbemerkt lassen, daß nicht Alle, welche sich als Mitglieder der Kirche äußerlich darstellten, würklich in jenem Sinne Glieder des Leibes Christi waren. Diese Unterscheidung setzt er zwar nicht gleich in dem Begriffe der Kirche, wie ja dieses aus demselben an und für sich nicht abgeleitet werden, sondern als etwas diesem Begriffe Widersprechendes, Krankhaftes, nur empirisch wahrgenommen werden kann, wenn man nicht gleich an die durch die Entwickelung der Erscheinung vermöge der Reaction der Sünde nothwendigen Trübungen denken will. Durch einzelne Erfahrungen dieser Art veranlaßt, hebt er eine solche Unterscheidung hervor, wie er 1 Korinth. 6, 9 sagt, daß Diejenigen, welche sich äußerlich zum Christenthum bekennen und als Mitglieder der Kirche sich darstellen, aber durch ihren Lebenswandel mit den Anforderungen des Christenthums in Widerspruch stehen, keinen Theil an dem Reiche Gottes erhalten würden. Daraus folgt also, daß sie schon auf Erden durch ihre Gesinnung von dem Reiche Gottes, von der Gemeinschaft der Gläubigen und Erlöseten, was die eigentliche Kirche ist, ausgeschlossen seyen. An dieser Stelle handelt er von solchen Fällen, wo die fremdartigen Elemente, welche sich der äußerlichen Erscheinung der Kirche beigemischt hatten, auch äußerlich leicht wahrgenommen werden konnten und durch das Gericht der Gemeinde von ihr selbst ausgestoßen werden sollten, damit sie sich als das, was sie ist und seyn sollte, rein erhielte, denn es ist hier ja die Rede von den offen hervortretenden und Jedem wahrnehmbaren Merkmalen eines unchristlichen Wandels. Nun konnte

aber die unchristliche Gesinnung, der Mangel des durch die Liebe würksamen Glaubens vorhanden seyn, ohne sich durch solche äußerlich so leicht wahrnehmbare Merkmale zu offenbaren und in diesem Falle ließ sich doch also die Sonderung der dem Begriffe der ἐκκλησία entsprechenden und der demselben widersprechenden Elemente in ihrer Erscheinung nicht so streng vollziehen. Dies giebt Paulus selbst zu erkennen 2 Timoth. 2, 19, 20, wo er den von der christlichen Wahrheit Abgefallenen Diejenigen, welche den vesten Grund des Hauses Gottes bildeten, Diejenigen, welche das Siegel an sich trügen, entgegenstellt: „Der Herr kennt die Seinen" und „Jeder, wer zu dem Namen des Herrn sich bekennt, trete ab von der Sünde." „In einem großen Hause seyen nicht bloß goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, solche Gefäße, welche dem Hause zur Zierde, und welche demselben zur Schmach dienten." Das große Haus ist hier die Kirche, wie sie in der Erscheinung sich darstellt; in derselben sind von Denjenigen, welche nur in einem vorübergehenden Momente als ihre Mitglieder erscheinen, ohne würklich durch die Gesinnung ihr anzugehören, vermöge derselben von dem Herrn als die Seinen anerkannt zu werden, — den Gefäßen der Schmach, — Diejenigen zu unterscheiden, welche würklich durch die Gesinnung ihr angehören, von Gott als die Seinen anerkannt werden, die Gefäße der Ehre, welche nicht auf heuchlerische Weise den Namen des Herrn anrufen, sondern dadurch, daß sie alle Sünde meiden, sich als solche bewähren. Hier bezeichnet er ja die Unterscheidung der ächten und der unächten Mitglieder der Kirche als etwas nur durch Gott, der die verborgene Gesinnung kennt, zu Vollziehendes. So ergiebt sich demnach in der Anwendung des Begriffs der Kirche auf ihre Erscheinung die Unterscheidung zwischen der Gesammtheit Derjenigen, bei welchen die Erscheinung dem innern unsichtbaren Wesen entspricht und der Gesammtheit Derjenigen, welche der Erscheinung der Kirche angehören, ohne an ihrem inneren Wesen Theil zu haben.

Wie nun die ἐκκλησία als der Leib Christi nicht bloß einen Theil des Lebens ihrer Mitglieder in Anspruch nimmt, sondern das ganze Leben als ein dem Erlöser angehörendes, von dem heiligen Geiste, dem Lebensgeiste der Kirche, zu beseelendes, umfassen soll, so geht daraus hervor, daß die Sorge für die Förderung dieses gemeinsamen Ganzen nicht etwa bloß einzelnen Aemtern und Personen übertragen ist, sondern alle Mitglieder als Organe desselben Geistes, durch den Christus als das regierende Haupt alle einzelnen Glieder beseelt, verbunden erhält und in dieser Verbindung mit einander leitet, zusammenwürken sollen zu demselben Zwecke. Epheſ. 4, 16. So soll demnach Jeder den Standpunkt, auf welchen ihn Gott durch seine natürliche Eigenthümlichkeit, seine eigenthümliche Bildung und seine irdischen Verhältnisse gestellt hat, als einen solchen betrachten, der die Art bestimmt, auf welche er gerade am besten zu diesem Zwecke mitwürken könne. Wie alles Natürliche zur Offenbarungsform für das göttliche Leben geweiht werden soll, so giebt der heilige Geist, indem er, das Ganze beseelend, Jedes Eigenthümlichkeit sich aneignet, Jedem seine besonderen Gaben, mit denen er auf seinem Standpunkte der Förderung des Ganzen zu dienen bestimmt ist. Daher schließt sich hier der Begriff des Charisma an, den wir oben S. 640 entwickelt haben. Ohne den heiligen Geist und die Charismen, als die nothwendigen Aeußerungen und Merkmale seiner fortdauernden würksamen Gegenwart in der von ihm beseelten Gesammtheit, kann die Kirche, die von dem verherrlichten Christus ausgehende fortwährende Offenbarung göttlichen Lebens in menschlicher Form, nicht bestehen, 1 Korinth. 12. Durch den das Ganze beseelenden Geist der Liebe sollen die Charismen aller einzelnen Glieder, einander gegenseitig ergänzend, auf die Förderung des Einen Zweckes, die Förderung des ganzen Leibes Christi, hingeleitet werden, was Paulus 1 Korinth. Kap. 12 so herrlich ausführt.

Wie die Kirche nichts Anderes ist als die äußerliche sichtbare Darstellung der inwendigen Gemeinschaft der Gläu-

bigen mit dem Erlöser und unter einander, so entspricht diesem zwiefachen Elemente derselben, in Beziehung auf das innere Wesen und die äußerliche Erscheinung die Anordnung der äußerlichen, sichtbaren Handlungen oder Zeichen, welche dazu bestimmt sind, Thatsachen, worauf das Wesen dieser Gemeinschaft ruht, als würklich vorhandene darzustellen, Taufe und Abendmahl. Die Taufe bezeichnet das sich Bekennen zur Abhängigkeit von Christus und dadurch das Eintreten in die Gemeinschaft mit ihm, demnach die Aneignung alles dessen, was Christus den mit ihm in Gemeinschaft Stehenden verleiht, das Anziehen Christi, auf dessen Namen die Taufe vollzogen worden [1]), welcher erstere Ausdruck alles dies in sich schließt, Galat. 3, 27 [2]). Wie nun die Gemeinschaft mit Christus und das ganze christliche Leben sich besonders auf die Aneignung der beiden Hauptmomente seines erlösenden Leidens und seiner Auferstehung bezieht, s. oben S. 627 ff., so deutet Paulus, an die Form, in der damals die Taufe vollzogen wurde, sich anschließend und an dieser die Idee der Taufe anschaulich machend, die dabei stattfindenden äußerlichen Handlungen nach der Beziehung auf diese beiden Momente [3]). Es wird hier nämlich das zwiefache Verhältniß des Menschen zu dem früheren Standpunkte des Lebens, von dem er sich lossagt und zu dem neuen, den er ergreift, bezeichnet, in die Gemeinschaft des Todes Christi eingehen, in der gläubigen Aneignung des durch seinen Tod vollendeten Erlösungswerkes, mit ihm dem Geiste nach sterben, der Welt, der man bisher lebte, dem Ich,

1) Vergl. über die Bedeutung dieser Formel: auf den Namen Jemandes taufen, die Bemerkungen von Dr. Bindseil in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1832, 2tes Heft.

2) Paulus hätte in jener Stelle sagen können: Alle, die ihr zum Glauben an Christus gelangt seyd. Er sagt aber statt dessen: die ihr auf Christus getauft worden, weil er die Taufe als das objektive Zeichen und Siegel des Verhältnisses zu Christus betrachtet, in welches man durch den Glauben eintritt.

3) S. oben Bd. I., S. 222 ff.

wie es früher bestand, absterben, und in dem Glauben an seine Auferstehung, als Unterpfand der Auferstehung für ein ewiges göttliches Leben in verklärter Eigenthümlichkeit, zu einem neuen, nicht mehr der Welt, sondern allein ihm geweihten Leben auferstehen. Röm. 6, 4. In diesem Zusammenhange der Begriffe nennt Paulus die Taufe eine Taufe auf den Tod Christi und er hätte sie darnach auch eine Taufe auf die Auferstehung Christi nennen können. Diese letztere Beziehung setzt aber die erstere voraus und diese schließt jene von selbst in sich. Aus der Gemeinschaft mit Christus als dem Sohne Gottes folgt auch das neue Verhältniß der Kindschaft zu Gott, die kindliche Gemeinschaft mit Gott, Galat. 3, 26, und die Theilnahme an dem von Christus mitgetheilten neuen göttlichen Lebensgeiste, dem heiligen Geiste. Christus ist es ja, der die wahre Geistestaufe, von welcher die Wassertaufe nur das Symbol ist, ertheilt und dies Eintauchen in den göttlichen Lebensgeist macht ja eben den Unterschied zwischen der Christustaufe und der johanneischen aus. Demnach ist also die Taufe auf Christus zugleich nothwendig die Taufe auf den Namen des Vaters und des heiligen Geistes. Jene Eine Beziehung kann nicht gedacht werden ohne die dreifache. Vermöge des vorhin bemerkten Ideenzusammenhanges ist mit dem Eintritte in die Gemeinschaft mit Christus unzertrennlich verbunden das Eintreten in die Gemeinschaft des ihm als dem Haupte angehörenden Leibes, der Gemeinde der Gläubigen. „Getauft werden mit Einem Geiste in Beziehung auf Einen Leib, demselben also einverleibt werden durch die Taufe," 1 Korinth. 12, 13. Wie nun bei der Taufe das Eintreten in die Gemeinschaft mit dem Erlöser voraussetzt das Herausgetretenseyn aus der Gemeinschaft des Sündenlebens, das Anziehen Christi das Ausziehen des alten Menschen, das mit Christus Auferstehen das Gestorbenseyn mit Christus, das Verklärtwerden von dem neuen Geiste der Heiligung die erlangte Sündenvergebung und Reinigung von der Sünde, das Eintreten in die Gemeinschaft des Leibes Christi das Ausgetre-

tenseyn aus der Gemeinschaft mit der sündhaften Welt, so ergiebt sich die Unterscheidung zwischen einem positiven und einem negativen Momente bei der Taufe. Daher wird bei der Taufe die Abwaschung von den Sünden, die Heiligung und die Rechtfertigung zusammengestellt, 1 Korinth. 6, 11 [1]). Was wir von dem Begriffe der ἐκκλησία bei Paulus bemerkt haben, das läßt sich in Hinsicht auf das Verhältniß des Innern zum Aeußerlichen, der Idee zur Erscheinung, auch auf die Taufe anwenden. Wie Paulus von der Kirche redend voraussetzt, daß die äußerliche Kirche die in der Erscheinung sich offenbarende Gemeinde der Erlöseten sey, so redet er von der Taufe in der Voraussetzung, daß sie ihrem Begriffe entspreche, daß mit dem Aeußerlichen also auch alles Innerliche, was zum Begriffe der heiligen Handlung und zu ihrer vollständigen Vollziehung gehörte, gegeben sey, und daher konnte er von der äußerlichen Taufe alles das aussagen, was mit der gläubigen Aneignung aller durch diese äußerliche Handlung dargestellten göttlichen Thatsachen nothwendig gegeben ist, was, wo nur die Taufe ihrem Begriffe entspricht, würklich stattfinden mußte. So sagt er, daß alle Diejenigen, welche auf Christus getauft worden, in die innige Gemeinschaft mit ihm eingetreten sind, Galat. 3, 27; was doch nur von Denjenigen gelten kann, bei welchen das Innere und Aeußerliche so zusammenkommt, wie es der Begriff der Taufe erfordert. So nennt er daher die Taufe Tit. 3, 5 das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heiligen Geist. So sagt er, daß Christus durch die Taufe die ganze Gemeinde gereinigt habe als Vorbereitung der vollkommenen Reinheit, welche sie in ihrer Vollendung, zu der sie Christus hinanbilden wollte, darstellen soll. Ephes. 5, 26 u. d. f.

1) Da Paulus hier mit einander verbindet das ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου und ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ, so geht wohl daraus hervor, daß er eben sowohl an die subjektive Heiligung durch die Mittheilung eines göttlichen Lebensprincips wie an die objektive Rechtfertigung hier dachte.

Was das heilige Abendmahl betrifft, so geht aus dem, was Paulus 1 Korinth. 11, 24 sagt, erstlich hervor, daß er es als ein Mahl der Erinnerung daran, daß Christus sein Leben hingeopfert für das Heil der Menschheit [1]), und an alle dadurch der Menschheit verliehenen Güter betrachtete. Nach seiner Erklärung der Einsetzungsworte l. c. 12, 26 sollten die Gläubigen, indem sie dies Mahl im Andenken an das letzte Mahl Christi mit den Jüngern gemeinschaftlich feierten, das, was sie dem Leiden Christi verdankten, lobpreisend verkündigen, bis zu seiner Wiederkunft, bis sie also zur unmittelbaren Anschauung Christi und zur vollendeten Theilnahme an allem dem, was durch sein erlösendes Leiden der Menschheit erworben worden, gelangt seyn würden. Also sollten die Gläubigen das Abendmahl feiern zu gemeinsamer Lobpreisung des Herrn, dessen Leiden sie ihre Erlösung verdankten, als Unterpfand der fortdauernden Gemeinschaft mit ihm, bis sie zur vollkommenen Gemeinschaft mit ihm in unmittelbarer Anschauung gelangt seyn würden. Ferner erwähnt Christus hier nach der Anführung des Paulus des neuen durch seine Selbstaufopferung zwischen Gott und der Menschheit gestifteten Verhältnisses, des neuen Bundes, was sich an das Vorherbemerkte auch natürlich anschließt; denn wie das durch Christi Leiden vollendete Erlösungswerk die Grundlage dieses neuen Verhältnisses ist, welches an die Stelle des alten gesetzlichen getreten, so ergiebt sich von selbst die Beziehung auf die Stiftung desselben. Und wie bei der Einsetzung des Abendmahls Manches eine Anspielung auf die Gebräuche bei dem Passahmahle enthält, so findet sich hier auch der natürliche innere Vergleichungspunkt zwischen der Stiftung der irdischen partikulären Theokratie, welche

1) Darin, daß dies die zuerst hervortretende Beziehung sey, stimme ich dem, was Lücke in seinem Weihnachtsprogramm 1837, de duplicis in sacra coena symboli actusque sensu ac ratione, entwickelt hat, bei, doch scheinen mir andere Beziehungen damit nicht ausgeschlossen, sondern schon ursprünglich zugleich gegeben, natürlich sich daran anschließend und darin begründet.

durch die Befreiung der Juden aus der irdischen Knechtschaft und ihre Vereinigung zu einer unabhängigen, selbstständigen Volksgemeinde vermittelt wurde, und der Stiftung der allgemeinen Theokratie in ihrer geistigeren Form, welche von der Befreiung der Mitglieder derselben aus der geistigen Knechtschaft der Sünde und ihrer Vereinigung zu einer innerlich unabhängigen und selbstständigen Gemeinde Gottes ausging. Wenn man nun alles dies in paulinischem Geiste auffaßt, so versteht sich von selbst, daß Alles nur in der lebendigen Gemeinschaft mit dem Erlöser, ohne welche nichts in dem christlichen Leben seine rechte Bedeutung hat, recht erfüllt werden kann, daß das Andenken an Christi erlösendes Leiden nicht als ein lebendiges zu Stande kommen kann, wo es nicht in der lebendigen Gemeinschaft mit ihm geschieht. Aber allerdings ist in der Bedeutung dieser heiligen Handlung die Erinnerungsfeier in Beziehung auf Christi erlösendes Leiden das Ursprüngliche, das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit ihm das, was sich erst daran anschließt, obgleich auf nothwendige Weise. Und die Gemeinschaft mit Christus hat ja sein erlösendes Leiden und dessen subjektive Aneignung zur nothwendigen Voraussetzung. Auch die Taufe führt als Taufe auf den Tod Christi in seine Gemeinschaft ein.

Was die Art betrifft, wie Paulus das Verhältniß der äußerlichen Zeichen zu dem Leibe und Blute Christi sich dachte, so dürfen wir zuerst nicht vergessen, daß hier zunächst von dem Leibe und Blute Christi, nur als dem für das Heil der Menschen dahingegebenen, die Rede ist [1]). Und sodann ist die Form wichtig, in welcher er die Worte Christi V. 25 anführt. Er sagt: „Dieser Kelch ist die καινὴ διαθήκη, welche durch Vergießung meines Blutes gestiftet wird.“ Dies kann doch nur heißen: der Kelch stellt dar, versinnlicht euch die Stiftung dieses neuen Verhältnisses. Und nach der Anlage muß denn auch das erste τοῦτό ἐστι eben so auf-

1) S. Lücke's angeführtes Programm.

gefaßt werden, es stellt dar den Leib [1]). Zwar sagt er gleich nachher, daß wer auf eine unwürdige Weise esse oder trinke, das heißt mit profaner Stimmung, nicht einer solchen, welche der Zweck der heiligen Handlung verlange, nicht eingedenk dieses Zweckes, so daß er, wie es Paulus selbst V. 29 erklärt, das, was den Leib Christi darstellen soll, von den gewöhnlichen Nahrungsmitteln nicht unterscheide, ein Solcher versündige sich gegen den Leib und das Blut des Herrn. Aber aus diesen Worten läßt sich die Art, wie Paulus über das Verhältniß des Brodes und Weines zu dem Leibe und Blute Christi dachte, keineswegs bestimmen, denn die Versündigung, von der er hier redet, bezieht sich ja dem Zusammenhange nach offenbar nur auf das Verhältniß der Gemüthsstimmung zu dem heiligen Zwecke der Handlung. Von jedem Standpunkte, wo auch nur die symbolisch-religiöse Bedeutung des Abendmahls festgehalten wurde, konnte dies gesagt werden gegen Solche, auf welche sich diese Worte des Paulus beziehen, Solche, welche das heilige Mahl wie ein gewöhnliches Mahl genossen. Auch, was er nachher sagt, daß, wer das Abendmahl unwürdig genieße, es sich selbst als Gericht genieße, sich selbst zur Verdammung, auch dies kann in jener Hinsicht gar nichts entscheiden, auch hier kommt

1) Gewiß wurde Denen, welche die tropische Auffassung der Einsetzungsworte vertheidigten, sehr mit Unrecht der Vorwurf gemacht, daß sie, von der buchstäblichen Auffassung abweichend, den Worten Gewalt anthäten. Ist die buchstäbliche Auffassung der Verhältnisse und Beziehungen, unter denen etwas gesprochen, dem Zusammenhange und Zwecke der Rede zuwider, so ist gerade die buchstäbliche Auffassung die unnatürliche und gezwungene. Und dies ist bei der Erklärung dieser Worte des Herrn allerdings der Fall, denn da Christus noch sinnlich gegenwärtig unter den Jüngern ihnen sagte, dies Brod sey sein Leib, dieser Wein sein Blut, so konnten sie es nicht anders als in einem symbolischen Sinne verstehen, wenn Christus nichts weiter hinzusetzte. Zumal da sie an ähnliche symbolische Ausdrucksweisen aus dem Umgange mit ihm gewöhnt seyn mußten und da gerade dies Symbol aus einer andern Rede Christi — s. unten bei der Lehre des Johannes — seine natürliche Auslegung erhält. S. mein Leben Jesu S. 644 und Lücke's angeführtes Programm.

es nur auf die Beziehung des religiösen Bewußtseyns an. Wer in profaner Stimmung an dem Abendmahle Theil nimmt, ohne von dem Bewußtseyn der heiligen Bedeutung dieser Handlung durchdrungen zu seyn, der spricht durch ein solches leichtfertiges Handeln sich selbst das Verdammungsurtheil und macht sich dadurch strafwürdig. In den Uebeln, welche die Gemeinde damals trafen, sieht der Apostel daher Merkmale des göttlichen Strafgerichts.

Sodann redet er vom Abendmahle Kap. 10 desselben Briefes, wo er den Korinthern nachweisen will, daß sich die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten mit der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft, am heiligen Abendmahle nicht vereinigen lasse. Er will zeigen, daß man durch die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten in die Gemeinschaft des Götzendienstes wieder zurücktrete. Diese verhielten sich zu der heidnischen Religionsgemeinschaft ähnlich wie die jüdischen Opfermahlzeiten zur Gemeinschaft des jüdischen Cultus sich verhielten, wie die Abendmahlsfeier zur christlichen Religionsgemeinschaft sich verhalte. Und in dieser Beziehung sagt er: der Kelch, über den das Dankgebet ausgesprochen, und das Brod, das gebrochen werde, sey die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi; das kann nur heißen: es bezeichne, stelle dar diese Gemeinschaft, es sey das Mittel, wodurch man diese Gemeinschaft sich aneigne, nämlich auch hier die Handlung in ihrer dem Begriffe entsprechenden Totalität, in der Zusammengehörigkeit des Innern und des Aeußern gedacht, in demselben Sinne, wie Paulus sagt, daß Alle, welche auf Christus getauft worden, ihn angezogen hätten [1]). Wie bei den beiden andern Stücken, mit denen das Abendmahl hier in seinem Verhältnisse zum Christenthum verglichen wird, ist das Wesentliche nur eine für das religiöse Bewußtseyn dadurch bezeichnete Gemeinschaft; über die Art dieser Gemeinschaft kann aus diesen Worten sonst nichts weiter bestimmt werden.

1) Es war consequent, wenn ältere Kirchenlehrer bei der Taufe, wie bei dem Abendmahle, eine leibliche Mittheilung Christi annahmen.

Indem nun das Abendmahl die Gemeinschaft mit Christus darstellt, so ist damit zugleich auch von selbst die Beziehung auf die darin begründete Gemeinschaft der Gläubigen unter einander als Glieder des Einen Leibes Christi gegeben. In dieser Hinsicht sagt Paulus 1 Korinth. 10, 17: „Es ist Ein Brod, und wir Einzelne bilden mit einander Einen Leib, denn wir Alle nehmen Theil an dem Einen Brode," d. h., wie wir Alle an dem Einen Brode Theil nehmen und dies Brod den Leib Christi uns darstellt, so wird damit bezeichnet, daß wir Alle wie Glieder des Einen Leibes Christi uns zu einander verhalten [1]).

Der Begriff von der Kirche Christi hangt nach der paulinischen Auffassung genau zusammmen mit dem Begriffe vom Reiche Gottes. Jenes ist der besondere Begriff, welcher auf diesen als den allgemeineren zurückgeführt werden muß. Der Begriff der Kirche ist nämlich dem Begriffe des Reiches Gottes unterzuordnen, insofern durch diesen theils ein Ganzes der successiven geschichtlichen Entwickelung, theils eine größere Gesammtheit der coexistenten geistigen Schöpfung bezeichnet wird. Die erstere Beziehung führt uns zu der ursprünglichen Gestaltung des Begriffs vom Reiche Gottes [2]), durch welche die christliche vorbereitet worden und an welche sie sich anschloß. Nämlich das von innen heraus zu bildende allgemeine Gottesreich, welches die ganze Menschheit umfassen sollte, oder die Vereinigung der ganzen Menschheit zu Einer von einem gemeinsamen Gottesbewußtseyn beseelten Gemeinde, wurde vorbereitet und vorgebildet durch die Stiftung und Entwickelung einer durch das Gottesbewußtseyn als Grundlage und Mittelpunkt aller gesellschaftlichen Einrichtungen äußerlich bestimmten Volksgemeinschaft, die natio-

1) In den Worten 1 Kor. 12, 13 könnte in den Worten [εἰς] ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν wohl eine Anspielung auf das Abendmahl zu finden seyn und in diesem Falle auf die von der geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser ausgehende Theilnahme an dem ἓν πνεῦμα, wie bei der Taufe; ähnlich vielleicht 1 Kor. 10, 3. 4.

2) S. Leben Jesu S. 118 u. f.

nale und partikuläre Theokratie im jüdischen Volke. Durch das Christenthum sollte das Reich Gottes nicht als etwas ganz Neues erst gestiftet, sondern das ursprüngliche in seiner Grundlage schon vorhandene Reich Gottes nur aus seiner partikularistischen Beschränkung und seiner sinnlichen Hülle zur Freiheit entwickelt, aus einem sinnlichen und äußerlichen zu einem geistigen und innerlichen, eben dadurch aus einem volksthümlichen zu einem die ganze Menschheit in sich aufzunehmen bestimmten verklärt werden. Dies ist eben dadurch geschehen, daß der Glaube an den Erlöser, welchen vorzubilden und vorzubereiten die höchste Bestimmung des Judenthums war, das Mittel zur Theilnahme an dem Reiche Gottes für Alle wurde. So stellt es Paulus überall dar, daß auch die bisher außerhalb der geschichtlichen Verbindung mit der Entwickelung des Reiches Gottes in der Menschheit Lebenden, durch den Glauben an den Erlöser Mitbürger der Heiligen, Mitglieder des Hauses Gottes geworden seyen, aufgebaut auf dem von Aposteln und Propheten gelegten Grunde, wo den Grundstein selbst Jesus Christus bilde. Ephes. 2, 19. 20. Dasselbe unter einem andern Bilde von der ursprünglichen Wurzel des Stammes der Theokratie im Judenthum Röm. 11, 18. Sodann schloß sich das Christenthum der Erwartung einer Wiederherstellung und Verherrlichung der Theokratie an, welche aus dem Bewußtseyn des gesunkenen Zustandes derselben unter den Juden immer lebendiger hervorgegangen war. Von dem partikulär- und sinnlich-theokratischen Standpunkte aus wurde auch diese Verherrlichung als etwas Aeußerliches, Sinnliches und Partikularistisches erwartet. Der Messias sollte durch göttliche Wundermacht die gesunkene Theokratie unter dem jüdischen Volke zu einer sichtbaren Herrlichkeit, wie es sie noch nie besessen, siegreich erheben und an der Stelle der bisherigen irdischen vergänglichen Weltordnung eine neue höhere und unwandelbare gründen. So erscheint das Reich des Messias als die vollendete Form der Theokratie, zum Beschlusse des irdischen Entwickelungsganges der Menschheit, das Herrlichste, dem

nichts Aehnliches je bestand, was rohe Phantasie unter sinnlichen Bildern sich ausmalte, das Reich, in dem der Messias selbst sinnlich gegenwärtig an Gottes Statt regiert und alle Verhältnisse nach seinem Willen gestaltet. Von diesem Standpunkte war demnach das Reich des Messias etwas der Zukunft allein Angehörendes, der gegenwärtige Zustand der Welt mit ihren Uebeln und Mängeln entgegengesetzt jenem zukünftigen goldenen Zeitalter, aus dem alles Böse und alles Uebel gebannt seyn sollte, der Gegensatz des αἰὼν οὗτος = αἰὼν πονηρὸς und des αἰὼν μέλλων. Durch das Christenthum erhielt dieser Gegensatz der mit dem Begriffe von dem Reiche Gottes vorgegangenen Umbildung zufolge eine andere Anwendung und er wird wie von dem Aeußerlichen zum Innerlichen verklärt, so von der Zukunft auf die Gegenwart bezogen. Durch den Glauben an den Erlöser ist das Reich Gottes, das Reich des Messias im Innern der Menschheit schon gegründet und, indem es von innen heraus sich entwickelt, ist es alles Menschliche in sich aufzunehmen bestimmt. So ist auch jene höhere Weltordnung, welche von jenem Standpunkte als eine nur zukünftige gesetzt wurde, mit dem durch den Glauben empfangenen göttlichen Leben in den Gläubigen schon eingetreten und dem Principe nach verwürklicht. Sie sind dem Geiste und der Gesinnung nach aus der Welt, in der das Böse vorherrscht, ausgetreten, die Erlösung führt die Enthebung aus dieser Welt des Bösen mit sich [1]), und die Gläubigen, welche an dem Geiste, dem Gesetze, den Kräften und der Seligkeit jener höheren Welt schon Theil haben, bilden daher den Gegensatz gegen den αἰὼν οὗτος, den αἰὼν πονηρὸς. So fällt von dieser Seite bei Paulus der Begriff des Reiches Gottes, als des auf Erden dem Geiste nach verwürklichten, des Reiches Christi mit dem Begriffe der in den Gemüthern bestehenden Kirche, der un-

1) Mit der Erlösung von der Sünde auch nothwendig dies Heraustreten aus dem ἐνεστὼς αἰὼν πονηρὸς. Gal. 1, 4.

sichtbaren Kirche [1]), der Gesammtheit der Würkungen des Christenthums in der Menschheit, und der Begriff des αἰὼν οὗτος mit dem Begriffe des ungöttlichen, dem Christenthume widerstreitenden Zeit- und Weltgeistes zusammen.

Aber wie wir dies schon in Beziehung auf das christliche Leben überhaupt bemerkten und wie es in dem nothwendigen Zusammenhange der Begriffe πίστις und ἐλπὶς gegründet ist, so enthält doch der pauliniſche Begriff vom Reiche Gottes auch nothwendig die Beziehung auf eine Zukunft; denn wie das christliche Leben des Einzelnen im Kampfe nach innen und außen fortschreitend sich entwickelt, einem

1) Das ist ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, die Mutter der Gläubigen. Gal. 4, 26. Rothe bekämpft diese Auffassung in dem angeführten Buche S. 290, aber mit Unrecht. Zwar hat er darin Recht, daß dadurch zunächst etwas Zukünftiges bezeichnet wird, wie dies aus dem Gegensatze gegen das jetzige Jerusalem erhellt; aber dies zukünftige himmlische Jerusalem, welches einst in seiner Herrlichkeit sich offenbaren wird, ist ja für die ächten Christen schon etwas Gegenwärtiges, wie sie dem Glauben, dem Geiste und dem inneren Leben nach demselben angehören, wie das irdische Jerusalem etwas Vergangenes für sie ist, sie demselben abgestorben, aus demselben ausgeschieden sind. Dies geht ja auch daraus hervor, daß das himmlische Jerusalem in ein solches Verhältniß als ihre Mutter zu ihnen gestellt wird, die Gemeinschaft des göttlichen Lebens, aus der sie geboren sind und die sich in ihnen darstellt, und das ist eben die unsichtbare Kirche. Auch diese gehört ihrer vollkommenen Entwickelung nach der Zukunft an, ihr Leben ist jetzt noch ein verborgenes, die Erscheinung derselben ihrem verborgenen Wesen noch nicht ganz entsprechend. Wenn gleich der Begriff der unsichtbaren Kirche nicht in dieser bestimmten Form von Paulus ausgesprochen worden, so ist dieser doch dem Geiste und Sinne nach in der bemerkten Bezeichnung wie in der Unterscheidung, welche er 2 Timoth. 2, 19. 20, s. oben S. 673, macht, begründet und wenn er den Begriff vom Leibe Christi nach dieser Unterscheidung bestimmt, so fällt er allerdings mit der unsichtbaren Kirche zusammen. Daher auch dieser Begriff durch die von dem pauliniſchen Lehrtypus ausgehende Reformation besonders entwickelt wurde. Und wichtig ist es, denselben festzuhalten im Gegensatz gegen kirchlichen Partikularismus, gegen Verweltlichung der Kirche, sey es in der Form der Hierarchie, des Romanismus, oder was noch schlimmer ist, der Unterordnung der Religion unter das Politische, der Staatsherrschaft in religiösen Dingen, des Byzantinismus.

Ziele der Vollendung entgegen, welches in dem irdischen Daseyn nie erreicht wird, so gilt dasselbe auch von der Erscheinung des Reiches Christi auf Erden, welche den ganzen Zusammenhang des christlichen Lebens in der Menschheit umfaßt. Mit dem Bewußtseyn der Erscheinung des Reiches Gottes ist auch nothwendig gegeben das Bewußtseyn dieser Erscheinung als einer noch sehr getrübten, unvollkommenen, im Kampfe mit der Welt bestehenden, einer Erscheinung, welche der Idee und dem inneren Wesen noch keineswegs entspricht. Die Idee des Reiches Gottes kann daher in ihrer Realität nur so verstanden werden, wenn man dasselbe als die Anlage und den Keim dessen betrachtet, was in der Zukunft seine Vollendung erhalten wird, und diese Vollendung stellt Paulus nicht als etwas dar, das sich aus dem natürlichen Entwickelungsgange der Kirche von selbst herausbildet, sondern was, wie die erste Gründung des Reiches Christi, durch ein unmittelbares Eingreifen Christi selbst herbeigeführt wird. Daher entstehen nun die verschiedenen Beziehungen dieses Begriffs. Bald wird dadurch die gegenwärtige Erscheinungsform des Reiches Gottes in der Menschheit bezeichnet, das innere Gottesreich, welches durch das Evangelium in den Gemüthern gegründet ist, bald die zukünftige Vollendung, die vollkommene Erscheinungsform des siegreich eintretenden und Alles umbildenden Gottesreiches, bald das Gegenwärtige in seiner Einheit mit dem Zukünftigen und in der Beziehung auf dasselbe. Die Auffassung der Idee vom Reiche Gottes nach der ersten Seite hin 1 Korinth. 4, 20. Das Reich Gottes besteht nicht, die Theilnahme an demselben erweiset sich nicht, in dem, was man im Munde führt, sondern in der Kraft des Lebens, nicht in christlichen Prunkreden, wie bei der korinthischen Gemeinde, sondern in der Kraft der Gesinnung. Röm. 14, 17. Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, die Güter desselben sind nicht äußerliche, sinnliche, sondern es sind innerliche Güter, in deren Besitze sich die Theilnahme an demselben zu erkennen giebt, wie Rechtfertigung, Friede im inwen-

digen Menschen und das Seligkeitsgefühl des göttlichen Lebens [1]). Die Beziehung auf das Zukünftige tritt hervor, wo von dem συμβασιλεύειν der Gläubigen mit Christus die Rede ist, wo er sagt, daß Diejenigen, welche, obgleich sie die äußerliche Taufe empfangen haben und sich äußerlich zum Christenthum bekennen, doch durch ihren Lebenswandel in Widerspruch mit demselben stehen, das Reich Gottes nicht ererben werden, 1 Korinth. 6, 10. Die vermittelnde Auffassung 1 Thessal. 2, 12, wo die Christen aufgefordert werden auf eine solche Weise zu wandeln, welche würdig ist des Gottes, der sie ruft zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit, dies als etwas noch Zukünftiges, insofern die δόξα dieses Reiches noch nicht erschienen ist; 2 Thessal. 1, 5, daß die Christen, wie sie schon jetzt diesem Reiche angehören, kämpfen und leiden als Mitglieder desselben, sie also auch an der Erscheinung desselben in seiner Vollendung Theil erhalten werden.

Nicht aber bloß in Hinsicht der bis zum Ziele der Vollendung fortgehenden zeitlichen Entwickelungskette stellt sich die Erscheinungsform des Reiches Gottes in jedem Zeitabschnitte als Theil eines größern Ganzen dar, sondern es kommt noch eine andere Beziehung hinzu, welche sich an diese anschließt. Wie die Kirche die Pflanzschule einer Himmelsgemeinde ist, welche nach ihrer vollendeten Entwickelung daraus hervorgehen soll, erscheint sie schon hienieden als

1) Der Zusammenhang an dieser Stelle, Röm. 14, 16, scheint mir der zu seyn: Gebt also keine Veranlassung dazu, daß euer Gut, welches ihr als Bürger des Reiches Gottes besitzt (hier insbesondere eure Christenfreiheit) von Andern gelästert werde, denn dieses euer Gut ist nicht von der Art, daß ihr fürchten müßtet es zu verlieren, wenn ihr von eurer Christenfreiheit keinen Gebrauch machet, nicht esset und trinkt, was ihr als Christen, freie Bürger des Gottesreiches zu essen und zu trinken berechtigt seyd. Euer Gut ist ein im Innern gegründetes, unabhängig von diesen äußerlichen Dingen, denn die Güter des Reiches Gottes sind nicht äußerliche, sinnliche, sondern sie sind im Innern gegründet, sie bestehen in dem, was göttlich ist, wie dies nun Paulus bezeichnet.

Theil eines nicht bloß auf die Menschheit beschränkten, sondern auch eine höhere Geisterwelt, in welcher das Urbild, zu dessen Verwürklichung die Menschheit erst hinangebildet werden soll, schon verwürklicht ist, umfassenden Gottesreiches. Das Gottesbewußtseyn wird durch den christlichen Universalismus nicht bloß als das gemeinsame beseelende Princip der Menschheit, sondern als das Band, wodurch die Menschheit mit allen Stufen einer höheren Geisterwelt zu Einer Gottesgemeinde vereinigt ist, dargestellt, wie Christus selbst im Vaterunser die Idee des Reiches Gottes in dieser allgemeinen Beziehung vorgezeichnet hat. So stellt Paulus „Gott, den Vater unsers Herrn Jesu Christi" nicht bloß als den gemeinsamen Vater der Menschheit dar, sondern auch als den, nach welchem alle Gemeinschaft im Himmel und auf Erden sich nennt. Ephes. 3, 15. Durch die Sünde waren die Menschen, wie von Gott, also auch von der höheren Geisterwelt, in der das Reich Gottes schon verwürklicht ist, entfremdet. Wie Christus, indem er die Menschen mit Gott versöhnte, sie unter einander selbst zu Einer Gottesgemeinde verband, die Scheidewand, Ephes. 2, 14, die sie von einander trennte, aufhob, Juden und Heiden zu Einem von ihm als dem Haupte beseelten Leibe mit einander vereinigte, Ephes. 2, 16, so hat er auch eben dadurch, indem er die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zurückführte, sie als zusammengehörige Glieder mit allen Denen verbunden, welche die Stufe der Vollendung im Reiche Gottes, der die Kirche auf Erden entgegenstrebt, schon erreicht haben. In dieser Hinsicht sagt Paulus, daß Christus, indem er Frieden gestiftet, Alles im Himmel und auf Erden zu Einem Gottesreiche verbunden habe. Coloss. 1, 20 [1]).

Darnach wird nun auch Christus als Haupt der Gemeinde Gottes von dem Apostel in einer zwiefachen Beziehung betrachtet. Er unterscheidet nämlich in ihm das

1) Die Stelle Col. 1, 20 hat allerdings besondere Schwierigkeiten. S. darüber weiter unten.

Göttliche und das Menschliche, und er setzt ihn nach dieser zwiefachen Beziehung in ein zwiefaches, aber in dem Erlösungswerke organisch verbundenes Verhältniß zur Schöpfung und zu dem allgemeinen Reiche Gottes. Paulus und Johannes gebrauchen zur Bezeichnung des dem Erlöser einwohnenden göttlichen Wesens die unter den jüdischen Theologen von einer gewissen spekulativen oder theosophischen Geistesrichtung schon früher ausgebildete Idee von einem vermittelnden göttlichen Offenbarungsprincip, durch welches die ganze Schöpfung mit dem verborgenen unbegreiflichen Wesen Gottes zusammenhangt. Eine ursprüngliche aller Lebensmittheilung aus Gott vorangehende Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes, das Wort, in welchem das verborgene Wesen sich offenbart, gleichwie der Mensch das Verborgene seines Geistes offenbart durch die Sprache, als hypostasirt gedacht in einem Geiste, in dem sich das Wesen Gottes auf die vollkommenste Weise darstellt, die Universaloffenbarung des göttlichen Wesens im Verhältnisse zu den vereinzelten individualisirten Offenbarungen Gottes in der Mannichfaltigkeit der Geschöpfe. Eine der in Anschauungen und Bildern lieber als in Begriffen sich bewegenden Geistesform des Orients entsprechende Bezeichnung der Idee von einer Selbstoffenbarung Gottes, welche die ganze Schöpfung voraussetzt und in der sie wurzelt, ohne welche kein Gedanke von und an Gott in der menschlichen Seele entstehen könnte. Man ist keineswegs hinlänglich berechtigt, diese Idee aus dem alexandrinischen Platonismus allein abzuleiten, wenn auch eine gewisse Bezeichnungsweise derselben aus diesem Einflusse zu erklären ist [1]). Vielmehr bildete diese Idee, welche in den Theophanieen des alten Testaments und der denselben zum Grunde liegenden Offenbarungs-

1) Bei Philo selbst sind diejenigen Bezeichnungen der Logosidee, in welchen das zum Grunde liegende platonische Element sich leicht erkennen läßt, wohl zu unterscheiden von denjenigen, welche offenbar aus einer anderweitigen Ueberlieferung abgeleitet und erst nachher mit platonischen Ideen von ihm überkleidet worden sind.

theorie eine Anschließung fand, einen natürlichen Uebergangspunkt aus dem gesetzlichen, eine unendliche Kluft zwischen Gott und den Menschen setzenden Judenthum zu dem Evangelium, welches diese Kluft aufheben sollte, indem es einen sich der Menschheit mittheilenden und eine Lebensgemeinschaft zwischen sich und der Menschheit stiftenden Gott offenbarte. Die Ideen von einem alles Werden der Schöpfung bedingenden Reden Gottes, einem Worte, durch welches Gott in der Welt würkt und sich offenbart, einem Engel, der Gott darstellt und in seinem Namen redet, einer durch die ganze Welt vorausgesetzten göttlichen Weisheit, dies waren lauter Anschließungspunkte für eine solche Anschauungsweise, welche von der Offenbarung Gottes in der Welt zu seiner inneren Selbstoffenbarung sich erhob. Und von dieser Anschauungsweise aus mußte es sich auch ergeben, daß die Erscheinung Dessen, der die Idee der Theokratie zur Verwürklichung bringen sollte und der das Ziel war, zu welchem ihre ganze bisherige Entwickelung hinstrebte, wie sie als die vollkommenste Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes in der menschlichen Natur betrachtet, so als menschliche Erscheinung des Wortes, von dem die ganze Schöpfung und alle frühere Offenbarung Gottes, die ganze Entwickelung der Theokratie ausgegangen war, erkannt wurde. Wo die Messiasidee aus ihrer volksthümlich theokratischen Hülle sich frei machte, mußte sie auch jenes höhere Element der Idee einer göttlichen Wesensmittheilung in der Form der menschlichen Natur in sich aufnehmen. Was Männer von so verschiedener Geistesart und Bildung, wie Paulus und Johannes, veranlaßte eine solche Idee mit der Lehre von der Person Christi in Verbindung zu setzen, war wahrlich nichts Zufälliges, sondern das Ergebniß einer höheren Nothwendigkeit, welche gegründet ist in dem Wesen des Christenthums, in der Macht des Eindrucks, den das Leben Christi auf die Gemüther der Menschen gemacht hatte, in dem Wechselverhältnisse zwischen der Erscheinung Christi und dem als innere Gottesoffenbarung in den Tiefen des höheren Selbstbewußt-

seyns sich darstellenden Urbilde. Und alles dies fand seinen Anschließungspunkt und seine Bewährung in der Art, wie Christus selbst, der untrügliche Zeuge, sein Selbstbewußtseyn von der Einwohnung des göttlichen Wesens in ihm ausgesprochen hatte [1]). Wäre diese Lehre damals, als sie zuerst von Paulus vorgetragen wurde, eine noch ganz neue, ihm eigenthümliche gewesen, so hätte sie ja als dem gewöhnlichen monotheistischen Gesichtspunkte der Juden widersprechend, mannichfachen Gegensatz anregen müssen, selbst bei den Aposteln, denen nach ihrem Bildungsgange ein solches spekulatives oder theosophisches Element fremd geblieben war, wenn dies nicht in dem von Christus empfangenen Lehrinhalte und in ihrem christlichen Bewußtseyn von selbst einen Anschließungspunkt fand. Welchen Widerstand hatte doch Paulus zu bekämpfen, — wenn gleich Petrus ihm schon vorgearbeitet, — da er die von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes unabhängige Geltung des Evangeliums behauptete! Diese Lehre von Christus stand aber nicht minder mit dem gewöhnlichen Judaismus in Widerspruch [2]),

1) Wenn gleich in den drei ersten Evangelien vermöge des eigenthümlichen Charakters derselben, nach welchen das rein Menschliche mehr vorherrscht, wenigere solcher Aeußerungen Christi vorkommen, so finden sich doch auch in diesen einige, welche die Idee eines Sohnes Gottes, in dem Sinne, wie Paulus und Johannes ihn darstellen, andeuten oder voraussetzen. Matth. 11, 27. Matth. 22, 44. Matth. 28, 18. 20. Vergl. die trefflichen Bemerkungen in Baumgarten-Crusius Grundzügen der biblischen Theologie S. 378. Auch die Totalanschauung von dem Christus der ersten Evangelien, so manches einzelne Wort göttlicher Zuversicht, entspricht nur dem Sohne Gottes, wie ihn Paulus und Johannes darstellen. Und die Prädikate ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (der als Mensch erschienene Messias, der das Urbild der Menschheit verwirklicht, die menschliche Natur zur höchsten Würde erhebt) und das υἱὸς τοῦ θεοῦ (was im Munde Christi etwas Anderes bezeichnet als den gewöhnlichen jüdischen Messiasbegriff), welche Christus sich beilegt, beziehen sich gegenseitig auf einander und setzen sowohl die Unterscheidung als das Zusammenseyn und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm voraus. S. Leben Jesu S. 143.

2) Wie auch wohl Paulus selbst einen Gegensatz gegen die gewöhn-

wie denn dieser auch, als er späterhin in christlicher Form erschien, seine Opposition gegen das in Lehre und Leben sich als eine neue selbstständige Schöpfung geltend machende Christenthum auf diesen Punkt besonders hinwandte. Gewiß kann doch Keinem, der die geschichtliche Entwickelung unbefangen betrachtet, dieser Judaismus als eine Reaction des ursprünglichen Elements der Lehre Christi gegen fremdartige Beimischungen, sondern er muß Jedem als eine Reaction des jüdischen Geistes gegen den Geist des Christenthums, der die jüdischen Formen, in die er zuerst eingehüllt war, zersprengt und zu der von dem göttlichen Stifter beabsichtigten neuen Schöpfung sich entwickelt hatte, erscheinen. So ist ja auch die Lehre von dem Sohne Gottes als Menschensohn in dem johanneisch-pauliniſchen Sinne nicht etwa bloß ein einzelnes zufällig beigemischtes Element im Christenthum, sondern sie hangt mit dem ganzen Wesen desselben in Glaubens- und Sittenlehre — Gott nicht mehr der Gott der unendlichen Ferne, sondern der in der Menschheit geoffenbarte, göttliches Leben in menschlicher Form — genau zusammen. Dies eigenthümliche Princip der christlichen Sittenlehre, die Idee der durch göttliches Leben verklärten reinen Menschheit, behält aber auch seine rechte Bedeutung nur im Zusammenhange mit der Lehre von dem historischen Christus als dem

---

liche jüdische Idee von einem als Nachkomme Davids besonders dem jüdischen Volke angehörenden Messias, der aus den jüdischen theokratischen Formen nicht heraustreten sollte, bezeichnet Röm. 1, 3, 4: Der Sohn Gottes, welcher der leiblichen Abstammung nach der Nachkommenschaft Davids angehört, aber als Sohn Gottes von seiner Auferstehung an auf eine kräftige Weise sich erwiesen hat vermöge des heiligen Geistes, d. h. der seit seiner Auferstehung aus allen diesen besonderen irdischen volksthümlichen Beziehungen, in welchen er als geborner Jude aus dem Geschlechte Davids zu stehen schien, herausgetreten ist, sich wie er es seinem inneren, wenn gleich früher noch in der irdischen Erscheinungsform verhüllten Wesen nach ist, als der der ganzen Menschheit angehörende, über alle solche besondere irdische Beziehungen erhabene Gottessohn durch das von ihm ausgehende göttliche Leben offenbart und erwiesen hat. Vergl. 2 Korinth. 5, 16.

Gottmenschen, dem Erlöser der sündhaften Menschheit, welche von ihm erst das göttliche Leben empfangen soll und in steter unbedingter Abhängigkeit von ihm verharrt. Die Selbstvergötterung des Pantheismus, welche den Gott und den Christus des Evangeliums zugleich verleugnet, ruht auf einem durchaus entgegengesetzten Grunde und ist etwas wesentlich Entgegengesetztes. Von jenem christlichen Standpunkte aus ergiebt sich als Grundton des inneren Lebens, Bewußtseyn der Abhängigkeit von dem Einen, der Unmündigkeit im Verhältnisse zu ihm, Hingebung des Geistes an ihn im Gefühle des Mangels, um von ihm zu empfangen, was man aus sich selbst nicht schöpfen kann, der Grundton der Demuth, auf dem antichristlichen Standpunkte pantheistischer Selbstvergötterung, das Bewußtseyn der Selbstgenugsamkeit in der Einheit mit dem Gott, der in der Menschheit erst zum Bewußtseyn kommt. Es erhellt daher, welche Lüge es ist, wenn man hier christlich klingenden Worten einen dem darin enthaltenen Gedanken durchaus widerstreitenden Sinn unterschiebt, wie in der neuesten Zeit oft geschieht.

Indem nun Paulus den Erlöser zugleich von Seiten des präexistirenden göttlichen Seyns und von Seiten der menschlichen Erscheinung betrachtet, vereinigt er unter Einem Gesichtspunkte die Beziehung auf die allgemeine das ganze Weltall umfassende und auf die besondere neue geistige Schöpfung, welche durch das Evangelium in der Menschheit hervorgebracht worden, das allgemeine die ganze Geisterwelt umfassende und das besondere in der Form der Kirche auf Erden gestiftete Gottesreich. Diese zwiefache Beziehung in ihrer Einheit darzustellen wird Paulus durch die Polemik gegen die Anmaßungen einer gewissen Geisterlehre in seinem Briefe an die Colosser besonders veranlaßt. Der, welcher ist das Bild des verborgenen unbegreiflichen Gottes, in welchem derselbe vor allem geschaffenen Daseyn sich offenbarte, der die Urbilder alles Daseyns in sich trug [1]), in dem

1) Col. 1, 16 das ἐν αὐτῷ von dem δι' αὐτοῦ wohl zu unterschei-

alles Irdische und Himmlische, alle unsichtbaren Mächte, welche sie auch seyn mögen, wie alles Sichtbare geschaffen worden, durch den und in Beziehung auf den [1]) Alles geschaffen worden, der vor Allem da ist [2]) und in welchem (in dem Zusammenhange mit welchem) alles Daseyn fortbesteht, derselbe also, der das Haupt des ganzen, das All umfassenden Gottesreiches ist, derselbe ist das Haupt der ihm als sein Leib (vermöge seines Eingetretenseyns in die Gemeinschaft mit der leiblichen Menschennatur) angehörenden Gemeinde, insofern er als der Erstgeborene von den Todten der Erstling der neuen Schöpfung in der Menschheit geworden, damit er so auf jeder Stufe des Daseyns der Erste werden sollte, wie der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, so der πρωτότοκος τῆς καινῆς κτίσεως [3]). Nach seinem göttlichen vor der ganzen Schöpfung aus dem Urgrunde des göttlichen Wesens abgeleiteten Seyn bildet er die Vermittlung für den Ursprung alles creatürlichen Daseyns; als der vor allen Andern in verklärter menschlicher Natur Auferstandene, bildet er die Vermittelung für die neue geistige

---

den, jenes das Begründetseyn der Idee nach, wie der Logos der ideale Grund alles Daseyns ist, dies das Vermittelnde bei der Verwürklichung der göttlichen Idee bezeichnend.

1) Insofern die Offenbarung und somit die Verherrlichung Gottes in der Schöpfung nur durch ihn, in dem allein Gott sich offenbart, vollzogen werden kann, durch ihn sich Alles auf Gott zurückbezieht.

2) Das ἐστι, das göttliche Seyn bezeichnend; aber auch mit besonderer Beziehung auf das ἐστι V. 18.

3) Man kann gegen diese Auffassung nicht sagen, daß, wenn Paulus die Beziehung auf das Göttliche und das Menschliche hätte bezeichnen wollen, er die Unterscheidung des κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα bemerklich gemacht haben würde, denn wo Paulus solche Merkmale gebraucht, will er das Antithetische besonders hervorheben; hier aber kommt es ihm darauf an, bei der Unterscheidung die Einheit des Subjekts besonders zu bezeichnen und deshalb würde es seinem Zwecke zuwider gewesen seyn, die Gegensätze schärfer zu bezeichnen. Auch herrscht an jenen Stellen das dialektische Element, hier aber der Schwung der Begeisterung vor.

Schöpfung, welche in der Menschheit von ihm ausgeht. Diese Zusammenfassung der Beziehung auf die zwiefache Schöpfung, die in Christus als dem göttlich-menschlichen Erlöser ihren Einheitspunkt findet, tritt auch in den Worten hervor, mit welchen Paulus das Wesen des christlichen Glaubens im Gegensatze gegen das Heidenthum bezeichnet, 1 Korinth. 8, 6. Ein Gott der Vater, von dem alles Daseyn herrührt, und zu dessen Verherrlichung wir als Erlöste uns da zu seyn bewußt sind, und Ein Herr Jesus Christus (der vermittelnde in dem christlichen Gottesbewußtseyn), durch den Alles geschaffen worden und durch den vermittelst der neuen Schöpfung die Bestimmung an uns verwürklicht worden, daß wir mit unserm ganzen Leben und Handeln uns auf Gott beziehen, zu Seiner Verherrlichung dienen[1]).

Die Idee des Reiches Gottes steht ferner bei Paulus in einer wesentlichen Beziehung zu einem Reiche des Bösen. Wenn gleich das Böse nur Zwiespalt und inneren Widerspruch mit sich führt und keine Einheit bildet, also auch insofern von einem auf einen bestimmten Zweck sich beziehenden Reiche des Bösen nicht die Rede seyn kann, so giebt doch der Gegensatz gegen das Reich Gottes allen mannichfaltigen Aeußerungen des Bösen ihre Einheit. Gleichwie

---

1) Mit dieser hier entwickelten paulinischen Anschauungsweise hangt es zusammen, daß er ein wahrhaft göttliches doch abgeleitetes Seyn in Christo setzend, nur den, welchem er das göttliche Urseyn zuschreibt, Gott den Vater als ὁ θεὸς schlechthin zu bezeichnen pflegt. Womit es nicht streitet, daß er, wie er ihm ein ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ, ein εἶναι ἴσα θεῷ zuschreibt, Phil. 2., 6, ihn auch in der schwierigen Stelle Röm. 9, 5 als den, seinem göttlichen Wesen nach, als θεὸς, über Alles erhaben bezeichnen konnte. Aber in der Stelle Tit. 2., 13 kann ich nicht umhin, den großen Gott und den Heiland für zwei verschiedene Subjekte zu halten. „Christus unser Heiland ist es, durch den die Herrlichkeit des großen Gottes sich offenbaren wird." Die Ausdrucksweise: „der große Gott hat sich für uns hingegeben" wäre ganz unpaulinisch. Vergl. die Bemerkungen des unbefangenen Winer in seiner Grammatik, 3. Aufl. S. 115.

das Reich Gottes nach dem pauliniſchen Begriffe in ſeiner weiteſten Bedeutung über die Schranken des irdiſchen Daſeyns hinausgeht und die Geſammtheit der göttlichen Lebensentwickelung in allen denjenigen Weſen umfaßt, welche dazu beſtimmt ſind, die ſelbſtbewußte Offenbarung Gottes darzuſtellen, ſo wird von dem Apoſtel Paulus auch der Gegenſatz gegen das Reich Gottes in weiterem Umfange und Zuſammenhange aufgefaßt. Die Herrſchaft der Sünde in der Menſchheit ſetzt er in Verbindung mit der Herrſchaft des Böſen in der höheren Geiſterwelt, das Princip der Sünde iſt überall daſſelbe, die dem göttlichen Willen entgegenſtrebende Selbſtſucht in den vernünftigen Weſen, die dazu beſtimmt waren, ihren Willen mit Bewußtſeyn und Freiheit dem göttlichen unterzuordnen. Alles andere Böſe wird daher von Paulus auf das erſte Hervortreten dieſes Gegenſatzes in der vernünftigen Schöpfung als auf die erſte Quelle zurückgeführt. Gleichwie alle Sünde in der Menſchheit von jener Urſünde im Anfange des Geſchlechtes abgeleitet und als eine Nachwürkung derſelben betrachtet wird, ſo alles Böſe überhaupt mit jenem erſten Böſen in Verbindung geſetzt und als Würkung derſelben Grundrichtung aufgefaßt. Dieſes iſt wichtig für die ganze Lehre von der Sünde. Hätte Paulus nach der ihm von Einigen zugeſchriebenen Auffaſſung, ſ. oben, das Böſe als etwas nur in dem Entwickelungsgange der geiſtig-ſinnlichen menſchlichen Natur nothwendig Gegründetes und den erſten Menſchen in dieſer Hinſicht als Typus der ganzen Menſchheit erkannt, ſo hätte die Idee von einem Böſen außerhalb der Menſchheit in einer Welt höherer Intelligenzen bei ihm keinen Anſchließungspunkt finden können. Dies iſt eben die Bedeutung dieſer Lehre in dem Zuſammenhange des chriſtlichen Theismus, daß die Realität und Unerklärlichkeit der Sünde als Willenshandlung, im Gegenſatze gegen alle Erklärungsverſuche, welche das Weſen der Freiheit aufheben und das Böſe aus einer Nothwendigkeit ableiten, die ſittliche Entwickelung einem Naturentwickelungsprozeſſe gleichſetzen, dadurch veſtgehalten

wird [1]). So erkennt der Apostel in allem Ungöttlichen der Menschheit, mag es sich in der Form des Theoretischen oder des Praktischen darstellen, die Macht eines Princips der Finsterniß, Einen Geist, welcher in den Ungläubigen würksam ist [2]). Der αἰὼν οὗτος und der κόσμος οὗτος ist, wie dadurch die Gesammtheit alles Dessen, was sich dem Reiche Gottes entgegenstellt, die Gesammtheit des Ungöttlichen bezeichnet wird, das Reich dieses Geistes, der als Repräsentant des Bösen überhaupt dargestellt wird [3]).

---

1) Wie dies von dem Standpunkte eines ethisch-religiösen Idealismus aus auch durch den ernsten sittlichen Geist eines Kant anerkannt wird, der in Hinsicht dieses Geistes dem biblischen Christenthume näher stand als die neuere pantheistische Begriffsvergötterung und der logische Monismus, welcher den Zwiespalt, der nur praktisch überwunden werden kann, logisch vermitteln zu können meint. S. Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft."

2) Ephes. 2, 2: τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

3) Natürlich mußte Paulus das Heidenthum als solches, als Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns durch die Sünde, zu dem Reiche des bösen Geistes rechnen. Wenn aber die Ansicht, daß er die Meinung der Juden von den Götzen als bösen Geistern, welche sich die Anbetung der Menschen zu verschaffen gewußt, getheilt habe, in der neuesten Zeit wieder von Manchen vertheidigt worden, so steht doch Bedeutendes ihr entgegen. Wo Paulus vom Ursprunge des Götzendienstes redet in den ersten Kapiteln des Römerbriefes, hätte er doch die natürlichste Veranlassung gehabt, zu sagen, daß die Menschen durch die Sünde dem Einflusse der bösen Geister wären hingegeben und nun durch diese verleitet worden, die dem lebendigen Gott gebührende Verehrung auf sie zu übertragen. Die Abscheulichkeit des Götzendienstes hätte er so noch stärker bezeichnen und jene Herrschaft unnatürlicher Lüste, von der er dort spricht, hätte er nun aus dem Einflusse der bösen Geister, denen sich die Menschen, sie als Götter verehrend, unterworfen, ableiten können. Von allem Diesen findet sich aber dort nichts, sondern Paulus redet bloß von der Uebertragung der Gott gebührenden Verehrung auf irdische Geschöpfe und er leitet Alles nur aus dem sich selbst überlassenen ethischen und intellektuellen Entwickelungsgange der Menschheit ab. In der Stelle Galat. 4, 8, wo Paulus zu den ehemaligen Heiden sagt, daß sie dem, was nicht würklich Gott wäre, gedient hätten, als wenn es Gott wäre, liegt keineswegs, daß sie andere reelle Wesen, die bösen Geister für Götter

Jesus erschien in der Menschheit, das Reich der Sünde und somit das Reich des Satans zu vernichten. Gegen ihn

---

gehalten, sondern nur das, daß sie sich zu Knechten der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gemacht hätten, statt, wie es die Würde der menschlichen Natur verlangt, Gott allein zu dienen. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind die Gegenstände, denen sie göttliche Kräfte zuschrieben, s. oben S. 636 ff. In Beziehung auf die korinthische Gemeinde kann ich meine oben S. 333 Anmerk. ausgesprochene Ansicht nicht zurücknehmen. Ich kann die Stelle 1 Korinth. 8, 7 nicht so verstehen, als ob die hier von Paulus Bezeichneten solche Christen gewesen wären, welche sich von dem Glauben an die Realität der Götter als solcher noch nicht ganz frei machen konnten, denn nach dem Verhältnisse, in welchem sich damals das Christenthum gegen das Heidenthum darstellte, ist es durchaus undenkbar, daß bei Denen, welche Christen wurden, noch eine solche Vermischung ihres früheren polytheistischen Standpunktes mit dem christlichen Monotheismus sich hätte bilden können. Sondern, wenn sie sich von dem Glauben an die Realität der Wesen, welche früher eine so große Macht über ihre Gemüther ausgeübt hatten, nicht losmachen konnten, so mußten ihnen doch vermöge des mit ihrer ganzen Denkweise vorgegangenen Umschwungs Diejenigen, welche sie ehemals für Götter gehalten, als böse Geister erscheinen. Nimmt man dies aber an, so kann Paulus diejenige Ansicht, welche er als die der Schwachen, als eine irrthümliche bezeichnet, nicht zugleich für eine richtige gehalten haben. Er erklärt ferner die Ansicht der Freisinnigen in der korinthischen Gemeinde der Theorie nach für die richtige, aber diese gingen von dem Gesichtspunkte aus, daß die Götzen nur Wesen der Einbildung seyen und daß eben deshalb das Opferfleischessen etwas ganz Gleichgültiges sey. In der Stelle 1 Korinth. 8, 5 stellt er nur zwei subjektive Standpunkte in der Religion einander entgegen, ohne daß von dem Verhältnisse zu dem Objektiven an dieser Stelle die Rede ist. Die Stelle 10, 20 kann allerdings zur Begünstigung der Ansicht, die wir hier bekämpfen, am meisten dienen. Aber wir müssen doch die Erklärung dieses Verses nach dem Gegensatze gegen V. 19 bestimmen. Wollte man nun annehmen, daß Paulus die Götzen als böse Geister bezeichnet, so müßte man mit Billroth, s. dessen Auslegung z. d. St., sagen, daß er sich gegen den Mißverstand verwahren wollte, zu welchem die vorhergegangene Vergleichung Anlaß geben konnte, als ob er die Götzen würklich als göttliche Wesen auf ihrem Standpunkte anerkenne. Aber, wie wir schon bemerkten, läßt sich gewiß weder bei irgend Einem in der korinthischen Gemeinde eine solche Meinung voraussetzen, noch läßt es sich denken, daß man die Worte des Paulus, der den ausschließlichen Monotheismus immer so

den Heiligen regte sich alle Macht des Bösen, sein Tod, in welchem es sich zeigte, wie groß die Macht des Reiches der Finsterniß in der Menschheit war, schien der glänzendste Sieg desselben zu seyn, da hier der mächtigste Widersacher dieses Reiches den Machinationen desselben unterlegen war. Aber das Verhältniß kehrt sich um, und da das Leiden Christi die Vollendung seines Erlösungswerkes war, da Christus durch seine Auferstehung und seine Erhebung zum Himmel die siegreiche Macht der durch ihn vollzogenen Erlösung offenbarte, da er nun als der Verherrlichte mit einer allen Widerstand überwindenden göttlichen Lebenskraft fortwürkt in Denjenigen und durch Diejenigen, welche er von der Macht der Sünde und dadurch des Satans erlöset hat, so ist gerade durch das, was als Sieg des Reiches der Finsterniß sich darstellte, die Macht desselben zerstört worden. In dieser Beziehung sagt Paulus Colos. 2, 15, daß Christus durch sein erlösendes Leiden über die dem Reiche Gottes feindselig entgegenstehenden Mächte einen Triumph gehalten und sie öffentlich der Schmach preisgegeben habe, gleichwie die Häupter besiegter Völker bei einem Triumphzuge mitgeschleppt wurden als Zeichen der Vernichtung der feindlichen Macht, — so nichtig erscheint jetzt die Macht des Bösen. Und nach einem ähnlichen Bilde Ephes. 4, 8, daß Christus, nachdem er die feindlichen Mächte zu Gefangenen gemacht, sich siegreich in den Himmel erhob, und zum Zeichen seines Sieges Geschenke unter die Menschen austheilte, gleichwie Fürsten ihre Siege durch Austheilung von Geschenken zu feiern pfleg-

---

nachdrücklich bezeugte, so hätte mißverstehen können. Hingegen konnte man wohl seine Worte so auffassen, als wenn er die Götzen für reelle Wesen (wenn auch böse Geister) halte und daher auch dem, was denselben geopfert worden, eine objektive Bedeutung zuschreibe. Und im Gegensatze gegen diesen Mißverstand sagt er nun, er rede nur von dem, was die Heiden subjektiv von ihrem Standpunkte aus, welcher den Gegensatz gegen den christlichen bilde, — mit dem die Christen in keine Art von Gemeinschaft sich einlassen sollten, glaubten, Diejenigen, denen sie opferten, seyen nämlich δαιμόνια in dem hellenischen Sinne.

ten. Diese Geschenke sind nämlich die Charismata. So wie die Ausgießung des heiligen Geistes, die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Gläubigen, überhaupt die Gründung der von dem göttlichen Lebensprincipe beseelten Kirche ein Beweis der Besiegung des Reiches des Bösen und der Befreiung der Erlöseten von der Macht desselben ist, so sind die mannichfachen Würkungsweisen dieses göttlichen Lebens in der erlöseten Menschennatur eben so viele Merkmale des Sieges Christi über das Reich des Bösen, indem diejenigen Kräfte, welche früher im Dienste der Sünde standen, jetzt, von dem göttlichen Leben angeeignet, dessen Organe geworden sind. Nun ist zwar durch die Erlösung die Macht des Reiches der Finsterniß gebrochen und gelegt ist der Grund, von welchem der allgemeine und vollständige Sieg des Reiches Gottes in seiner Vollendung und die gänzliche Ausscheidung alles Bösen ausgehen muß. Aber bis jenes letzte Ereigniß herbeigeführt worden, kann das Reich Christi sich nur im Kampfe mit dem Reiche des Bösen in der Menschheit fortentwickeln, denn dieses letzte beweiset sich doch noch mächtig in Denen, welche nicht durch die Erlösung von demselben befreit worden und durch diese bekämpft es das in den Erlöseten bestehende Reich Gottes, wenn gleich Alles, was es demselben entgegenstellt, nur zuletzt den Sieg desselben zu befördern, dienen muß. Und auch in den Erlöseten selbst findet es noch einen Anschließungspunkt, insofern das Leben derselben von der Beimischung des Ungöttlichen noch nicht ganz geläutert worden. Daher ergiebt sich der Beruf der Christen als Kämpfer für das Reich Christi, 2 Timoth. 2, 3, gegen alle Macht des Bösen, sowohl gegen die von außen ihnen entgegentretende, indem sie für die Ausbreitung und Förderung des Reiches Christi in der Menschheit zu würken suchen, als von innen, gegen Alles, was in ihnen selbst die Würkungen des göttlichen Lebens und somit die intensive Fortbildung des Reiches Christi zu trüben droht. Ephes. 6, 11. Es ist die Aufgabe der christlichen Sittenbildung, daß, wie Alles zu einem Charisma umgebildet, so für

diese göttliche Waffenrüstung der militia Christi angeeignet werde. Aber wenn sie nur die göttliche Wahrheit sich recht aneignen und alle Kräfte ihrer Natur derselben dienstbar machen, so finden sie darin die vollständige Waffenrüstung (die πανοπλία τοῦ θεοῦ), um diesen Kampf siegreich zu bestehen. Wo Paulus dies unsichtbare Reich des Bösen erwähnt, geschieht es immer im Zusammenhange mit der in der menschlichen Natur vorausgesetzten sündhaften Willensrichtung, denn nur vermöge des aus der sittlichen Erfahrung geschöpften Begriffs von der Sünde kann die Lehre vom Satan recht verstanden werden. In der ausführlichen Auseinandersetzung über Wesen und Ursprung der Sünde und über die Reaction des Erlösungswerkes gegen die Sünde in dem Römerbriefe ist daher vom Satan gar nicht die Rede und wo Paulus sich zuerst an Heiden wandte, diese zum Glauben führte, wird er gewiß zuerst nur auf das Bewußtseyn der Sünde in ihnen sich berufen haben, wie in jener zu Athen gehaltenen Rede. Ferner betrachtet er diese Lehre immer im Zusammenhange mit der durch Christus vollbrachten Erlösung. Die Gläubigen haben die unsichtbaren Mächte der Finsterniß nur dann zu fürchten, wenn sie ihnen durch ihre sündhafte Willensrichtung einen Anschließungspunkt gewähren und die durch Christus als den Erlöser, der das Reich des Bösen ein für alle Mal überwunden hat, in der Gemeinschaft mit ihm ihnen verliehenen Mittel zum Kampf mit denselben recht anzuwenden sich nicht angelegen seyn lassen. Paulus gebraucht diese Lehre, um zu desto größerer Wachsamkeit zu ermahnen, daß man in dem Bewußtseyn einer entgegenstehenden unsichtbaren Macht, welche jeden Keim des Bösen als Anschließungspunkt benutzt, sorgfältig darüber wache, keinen solchen aufkommen zu lassen und daß man die durch den Glauben verliehene göttliche Waffenrüstung gegen alle Versuchung sich recht aneigne und sie recht anwende. 2 Kor. 2, 10. 11. Ephes. 6, 12. — Wir haben nun noch von dem allmähligen Entwickelungsgange des im

Kampfe mit dem Reiche des Bösen bis zum Ziele seiner Vollendung sich fortbildenden Reiches Christi zu reden.

Was die Art betrifft, wie die Völker und die Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums zur Theilnahme an dem Reiche Gottes geführt werden, so leitet Paulus, wie den Rathschluß der Erlösung, auch Alles, was zur Vollziehung desselben im Ganzen und Einzelnen geschieht, von dem freien, durch kein menschliches Verdienst bedingten Walten der Gnade Gottes ab. Die eigenthümliche Gestaltung seines Lehrtypus hing mit der eigenthümlichen Art, wie er selbst aus einem heftigen Verfolger des Evangeliums zu einem eifrigen Bekenner und Verkündiger desselben gebildet worden, genau zusammen. Und dieses freie Walten einer nicht nach menschlichem Verdienste abzumessenden und zu berechnenden Gnade hob er besonders hervor im Gegensatze zu einer eben so anmaßenden als beschränkten Theorie, nach welcher die Theilnahme an dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit bedingt seyn und das jüdische Volk vermöge des Verdienstes und der Erwählung seiner Stammväter ein unveräußerliches Anrecht darauf haben sollte, stets den Grundpfeiler und Mittelpunkt der Theokratie zu bilden. Das freie Walten der Gnade betrachtet er demnach in zwiefachem Gegensatze, im Gegensatze eines Bedingtseyns durch leibliche Abstammung von gewissen ausgezeichneten Voreltern und einem bestimmten theokratischen Volke, und des Bedingtseyns durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit. In Beziehung auf das Erstere stellt er diesen Gegensatz auf: ein durch das Gesetz leiblicher Abstammung bedingter, also in dem Gesetz des Naturzusammenhangs begründeter und darnach zu messender — und ein *nicht* nach einem solchen Naturgesetze zu berechnender Entwickelungsgang, ein solcher, der von einem freien Walten der göttlichen Gnade und des göttlichen Geistes abhangt, die Ordnung, nach welcher die Verheißung als Werk der freien Gnade Gottes, in Erfüllung geht. Von der einen Seite der Entwickelungsgang des Reiches Gottes durch Fortpflanzung und Ueberlieferung von

außen her — von der andern Seite ein solcher, welcher vermöge des unsichtbaren und innerlichen Zusammenhanges der Würkungen des göttlichen Geistes oder der göttlichen Lebensentwickelung in der Menschheit erfolgt. Diesen allgemeinen Gegensatz [1]), dieses Gesetz für den theokratischen Entwickelungsgang in allen Jahrhunderten weiset Paulus an einem besonderen Beispiele nach, dem Beispiele der Nachkommenschaft Abrahams, von welcher doch die Juden ihre theokratischen Privilegien ableiteten. Die Art, wie unter den unmittelbaren Nachkommen Abrahams nicht Derjenige, welcher vermöge der in dem Naturzusammenhange begründeten Geschlechtsentwickelung seine Nachkommenschaft fortpflanzte, sondern Derjenige, welcher nach einer besonderen Verheißung durch eine aus dem Naturzusammenhange nicht zu erklärende Wunderwürkung Gottes [2]), wo es sich nach menschlicher Berechnung nicht erwarten ließ, ihm zum Nachkommen gegeben wurde, die Art, wie gerade Dieser vor Jenem zum Träger für die Erfüllung der göttlichen Verheißungen und zum Organ für die Fortpflanzung der Theokratie bestimmt wurde, dies bezeichnet das Gesetz für die Fortentwickelung derselben überhaupt. Gewiß mit Unrecht beschuldigt man den Paulus hier eines willkührlichen Allegorisirens, welches nur für Leser dieser Zeit Bedeutung haben sollte. Wir erkennen in ihm hier keinesweges den in jüdischen Zeitvorstellungen befangenen Theologen, der seine Bildung in der Schule des Pharisäismus nicht verleugnen gekonnt hätte, sondern den großen Meister für das geistige Verständniß der Geschichte, welcher in den einzelnen Thatsachen allgemeine Gesetze und Typen zu erkennen und die große Mannichfaltig-

1) Denselben Gegensatz, welcher auch unter den streitenden Ansichten in der christlichen Kirche immer wieder hervorgetreten, den Gegensatz des Judaismus in christlicher Form, wie im Katholicismus und andern verwandten Denkweisen, und des frei evangelischen Gesichtspunktes von der sichtbaren nur durch die unsichtbare Wirksamkeit des göttlichen Wortes in ihrer Entwickelung bedingten Kirche.

2) κατὰ πνεῦμα, nicht κατὰ σάρκα. Galat. 4.

keit der Erscheinungen auf gewisse, sich immer wiederholende einfache Gesetze zurückzuführen weiß. So leitet er hier mit vollem Rechte aus einem einzelnen Falle ein allgemeines Gesetz für den geschichtlichen Entwickelungsgang der Theokratie ab und macht dieses an jenem anschaulich. Dasselbe Gesetz wendet er auf das Verhältniß der Juden als des besonderen theokratischen Volkes zu dem durch das Evangelium in der ganzen Menschheit erzeugten theokratischen Volke an. Indem nämlich Diejenigen, welche dem Gesetze der leiblichen Abstammung von dem theokratischen Volke zufolge ein sicheres Anrecht auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben meinten, von demselben ausgeschlossen blieben, wurde hingegen durch das nicht voraus zu berechnende Walten des göttlichen Geistes aus den Heidenvölkern, welche dem Naturzusammenhange nach, da sie dem bisherigen theokratischen Volke auf keine Weise angehörten, von dem Reiche Gottes ganz ausgeschlossen schienen [1]), ein neues theokratisches Geschlecht erweckt, an welchem die dem Abraham gegebenen Verheißungen erfüllt werden sollten.

Was das Zweite betrifft, das Bedingtseyn der Theilnahme an dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit, so stellt Paulus dieser Anmaßung die geschichtliche Thatsache entgegen, daß die Juden, welche durch ihren Eifer in der Gesetzesgerechtigkeit den sichersten Anspruch auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben schienen, vermöge ihres Unglaubens von demselben ausgeschlossen, hingegen die Heidenvölker, unter welchen jenes Streben nach Gesetzesgerechtigkeit nicht vorhanden war, unerwartet zur Theilnahme an demselben berufen wurden.

Indem er nun in dem neunten Kapitel des Briefes an die Römer nur diesen Einen Gesichtspunkt von dem freien

1) Denn so wenig es sich erwarten ließ, daß Abraham auf die Weise, wie er sie erhielt, die zur Fortpflanzung seines Geschlechts bestimmte Nachkommenschaft erhalten werde, eben so wenig ließ es sich erwarten, daß die ächte Verehrung Jehovahs von den bisher dem Götzendienste ergebenen Völkern ausgehen sollte.

Walten der göttlichen Gnade in der Fortpflanzung des Gottesreiches in polemischem Gegensatze durchführt, gewinnt es den Schein, als ob er das Walten der göttlichen Gnade in keiner Hinsicht durch die menschliche Willensbestimmung bedingt setze, sondern Seligkeit und Unseligkeit nach einer durchaus unbedingten göttlichen Vorherbestimmung unter die Menschen vertheilt werden lasse, und als ob er das verschiedene Verhalten der Menschen selbst in Beziehung auf die göttlichen Offenbarungen und Fügungen aus einer göttlichen Ursachlichkeit, die Alles nach einer unwandelbaren Nothwendigkeit geordnet habe, ableite. Welches Princip, weiter verfolgt, zur Leugnung aller sittlichen freien Selbstbestimmung überhaupt führen würde, dem Wesen des wahren Theismus widerstreitet und consequent nur mit einer pantheistischen Weltansicht zusammenhangen kann. Aber nach dieser Voraussetzung würde das, was Paulus hier durchführen will, mit dem allgemeinen Zwecke dieses Briefes durchaus in Widerspruch stehen. Er will den Heiden und Juden nachweisen, daß sie bei ihren Sünden nichts hätten, wodurch sie sich vor dem göttlichen Gerichte entschuldigen könnten, Alle in gleicher Strafwürdigkeit sich befänden; die Juden insbesondere will er zu dem Bewußtseyn hinleiten, daß sie durch ihren Unglauben ihre Ausschließung aus dem Reiche Gottes verschuldet hätten. Nun aber würde er durch das, was er nach jener Voraussetzung sagen sollte, alle moralische Imputation aufheben und Allen den besten Entschuldigungsgrund in einer alles menschliche Handeln nach einem verborgenen Faden leitenden höheren Nothwendigkeit an die Hand geben. Oder man müßte seine Auseinandersetzung nach der Unterscheidung eines zwiefachen, eines spekulativen und eines praktischen Standpunktes, eines verborgenen und eines geoffenbarten Willens Gottes erklären; aber die Befugniß zu einer solchen in seiner Denkweise irgendwie begründeten Unterscheidung wird sich nicht nachweisen lassen. Es erhellt übrigens aus dem Schlusse dieser seiner ganzen im neunten Kapitel beginnenden Entwicklung, — wenn man auch das Ver-

hältniß dieser einzelnen Erörterung zu dem Ganzen seiner Theologie und Anthropologie nicht hinzunehmen wollte, — wie fern er davon war, sich Gott als einen solchen zu denken, der den größten Theil des Menschengeschlechts geschaffen, um an demselben, nachdem er ihn in Sünde und Unglauben gestürzt, seine Strafgerechtigkeit und einen kleineren Theil, um an demselben durch Rettung aus der Sünde, in die er durch ein göttliches Verhängniß gestürzt worden, seine erlösende Gnade zu offenbaren; denn als das letzte Ziel aller göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern der Menschen setzt er ja nicht eine so partikularistische, sondern vielmehr die allgemeinste Offenbarung der göttlichen Gnade; Gott habe Alle, Juden wie Heiden [1]) zum Bewußtseyn ihrer Sünde und dadurch ihrer Erlösungsbedürftigkeit kommen lassen, um dann an allen auf solche Weise dafür empfänglich Gemachten seine erlösende Gnade zu offenbaren, Röm. 11, 32. Ferner enthält die Doxologie, mit welcher er 11, 33 diese ganze Auseinandersetzung schließt, eine zwiefache Beziehung, auf die unendliche Weisheit Gottes, wie sie sich in den nicht voraus zu berechnenden Fügungen in dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes unter den Völkern offenbare und auf die Gnade Gottes, welcher die Menschen Alles verdankten, im Verhältnisse zu der kein Verdienst geltend gemacht werden könne. Also ist in der mit dieser Doxologie schließenden Auseinandersetzung auch nur die Beziehung auf eine Weisheit Gottes, deren Fügungen sich nicht nach irgend einer Theorie menschlicher Beschränktheit zum Voraus be-

1) Von den großen Massen der Menschheit, wie einem jüdischen und einem heidnischen Geschlechte, ist hier vielmehr als von den Einzelnen die Rede, obgleich im Sinne des Paulus das, was er hier sagt, auch auf den Plan und Gang der göttlichen Menschenerziehung in Hinsicht der Einzelnen anzuwenden ist, denn es bedarf ja bei den Einzelnen derselben Vorbereitung für die Aneignung der Erlösung wie bei der aus Einzelnen bestehenden größeren Gesammtheit und das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit ist immer das nothwendige Mittelglied, wenn gleich dieses selbst auf mannichfache Weise hervorgerufen werden kann.

rechnen ließen, wie auf eine überschwengliche Gnade Gottes, die allem menschlichen Verdienste zuvorkomme, die vorherrschende, und nur in Beziehung darauf ist Alles zu verstehen. Diese beiden Beziehungen hangen genau mit einander zusammen, denn wie die überschwengliche Gnade Gottes sich darin offenbart, daß Alle, Juden wie Heiden und Heiden wie Juden, zuletzt zur Theilnahme an der Erlösung geführt werden, so offenbart sich die wunderbare Weisheit Gottes in der Art, wie durch die Fügungen in der Leitung der Völker das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit als die nothwendige Vorbereitung, damit sie dazu gelangen konnten, ihrem besonderen Standpunkte gemäß auf mannichfache Weise in ihnen entwickelt wird.

So sagt Paulus ja auch Ephes. 3, 10, daß in der Art, wie die Gottesgemeinde in der Menschheit gebildet wurde, wie die Heiden insbesondere zur Theilnahme an der Erlösung geführt wurden, die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ sich offenbarte, welches Prädikat die göttliche Weisheit als eine solche bezeichnet, die auf mannichfache Weise zu dem Einen Ziele hin den Entwickelungsgang der Menschheit leitete. Nun aber steht doch die Lobpreisung der göttlichen Weisheit in dieser Beziehung mit der Voraussetzung einer Willkühr in der Gnadenvertheilung und einer unbedingten göttlichen Ursachlichkeit gerade in Widerspruch. Gerade deshalb bedurfte es der göttlichen Weisheit zur Gründung der Gottesgemeinde in der Menschheit, weil Gott nicht mit Einem Schlage in den Gemüthern der Menschen die Richtung erweckte, welche sie nehmen mußten, um zur Theilnahme an der Erlösung zu gelangen, sondern sie gemäß ihren verschiedenen Standpunkten mit freier Selbstbestimmung dazu erzogen werden sollten [1].

1) Wenn Paulus von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern der Menschen redet, so bezieht sich dies darauf, daß die beschränkte Vernunft des Menschen die Handlungen der göttlichen Weltregierung nicht a priori bestimmen, und daß der Mensch das Einzelne nicht verstehen könne, bis in der geschichtlichen Entwickelung der Zusammenhang des Ganzen seinem Blicke vorliege. Da er aber von

Jesus erschien in der Menschheit, das Reich der Sünde und somit das Reich des Satans zu vernichten. Gegen ihn

---

gehalten, sondern nur das, daß sie sich zu Knechten der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gemacht hätten, statt, wie es die Würde der menschlichen Natur verlangt, Gott allein zu dienen. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind die Gegenstände, denen sie göttliche Kräfte zuschrieben, s. oben S. 636 ff. In Beziehung auf die korinthische Gemeinde kann ich meine oben S. 333 Anmerk. ausgesprochene Ansicht nicht zurücknehmen. Ich kann die Stelle 1 Korinth. 8, 7 nicht so verstehen, als ob die hier von Paulus Bezeichneten solche Christen gewesen wären, welche sich von dem Glauben an die Realität der Götter als solcher noch nicht ganz frei machen konnten, denn nach dem Verhältnisse, in welchem sich damals das Christenthum gegen das Heidenthum darstellte, ist es durchaus undenkbar, daß bei Denen, welche Christen wurden, noch eine solche Vermischung ihres früheren polytheistischen Standpunktes mit dem christlichen Monotheismus sich hätte bilden können. Sondern, wenn sie sich von dem Glauben an die Realität der Wesen, welche früher eine so große Macht über ihre Gemüther ausgeübt hatten, nicht losmachen konnten, so mußten ihnen doch vermöge des mit ihrer ganzen Denkweise vorgegangenen Umschwungs Diejenigen, welche sie ehemals für Götter gehalten, als böse Geister erscheinen. Nimmt man dies aber an, so kann Paulus diejenige Ansicht, welche er als die der Schwachen, als eine irrthümliche bezeichnet, nicht zugleich für eine richtige gehalten haben. Er erklärt ferner die Ansicht der Freisinnigen in der korinthischen Gemeinde der Theorie nach für die richtige, aber diese gingen von dem Gesichtspunkte aus, daß die Götzen nur Wesen der Einbildung seyen und daß eben deshalb das Opferfleischessen etwas ganz Gleichgültiges sey. In der Stelle 1 Korinth. 8, 5 stellt er nur zwei subjektive Standpunkte in der Religion einander entgegen, ohne daß von dem Verhältnisse zu dem Objektiven an dieser Stelle die Rede ist. Die Stelle 10, 20 kann allerdings zur Begünstigung der Ansicht, die wir hier bekämpfen, am meisten dienen. Aber wir müssen doch die Erklärung dieses Verses nach dem Gegensatze gegen V. 19 bestimmen. Wollte man nun annehmen, daß Paulus die Götzen als böse Geister bezeichnet, so müßte man mit Billroth, s. dessen Auslegung z. d. St., sagen, daß er sich gegen den Mißverstand verwahren wollte, zu welchem die vorhergegangene Vergleichung Anlaß geben konnte, als ob er die Götzen würklich als göttliche Wesen auf ihrem Standpunkte anerkenne. Aber, wie wir schon bemerkten, läßt sich gewiß weder bei irgend Einem in der korinthischen Gemeinde eine solche Meinung voraussetzen, noch läßt es sich denken, daß man die Worte des Paulus, der den ausschließlichen Monotheismus immer so

den Heiligen regte sich alle Macht des Bösen, sein Tod, in welchem es sich zeigte, wie groß die Macht des Reiches der Finsterniß in der Menschheit war, schien der glänzendste Sieg desselben zu seyn, da hier der mächtigste Widersacher dieses Reiches den Machinationen desselben unterlegen war. Aber das Verhältniß kehrt sich um, und da das Leiden Christi die Vollendung seines Erlösungswerkes war, da Christus durch seine Auferstehung und seine Erhebung zum Himmel die siegreiche Macht der durch ihn vollzogenen Erlösung offenbarte, da er nun als der Verherrlichte mit einer allen Widerstand überwindenden göttlichen Lebenskraft fortwürkt in Denjenigen und durch Diejenigen, welche er von der Macht der Sünde und dadurch des Satans erlöset hat, so ist gerade durch das, was als Sieg des Reiches der Finsterniß sich darstellte, die Macht desselben zerstört worden. In dieser Beziehung sagt Paulus Coloss. 2, 15, daß Christus durch sein erlösendes Leiden über die dem Reiche Gottes feindselig entgegenstehenden Mächte einen Triumph gehalten und sie öffentlich der Schmach preisgegeben habe, gleichwie die Häupter besiegter Völker bei einem Triumphzuge mitgeschleppt wurden als Zeichen der Vernichtung der feindlichen Macht, — so nichtig erscheint jetzt die Macht des Bösen. Und nach einem ähnlichen Bilde Ephes. 4, 8, daß Christus, nachdem er die feindlichen Mächte zu Gefangenen gemacht, sich siegreich in den Himmel erhob, und zum Zeichen seines Sieges Geschenke unter die Menschen austheilte, gleichwie Fürsten ihre Siege durch Austheilung von Geschenken zu feiern pfleg-

---

nachdrücklich bezeugte, so hätte mißverstehen können. Hingegen konnte man wohl seine Worte so auffassen, als wenn er die Götzen für reelle Wesen (wenn auch böse Geister) halte und daher auch dem, was denselben geopfert worden, eine objektive Bedeutung zuschreibe. Und im Gegensatze gegen diesen Mißverstand sagt er nun, er rede nur von dem, was die Heiden subjektiv von ihrem Standpunkte aus, welcher den Gegensatz gegen den christlichen bilde, — mit dem die Christen in keine Art von Gemeinschaft sich einlassen sollten, glaubten, Diejenigen, denen sie opferten, seyen nämlich δαιμόνια in dem hellenischen Sinne.

ten. Diese Geschenke sind nämlich die Charismata. So wie die Ausgießung des heiligen Geistes, die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Gläubigen, überhaupt die Gründung der von dem göttlichen Lebensprincipe beseelten Kirche ein Beweis der Besiegung des Reiches des Bösen und der Befreiung der Erlöseten von der Macht desselben ist, so sind die mannichfachen Würkungsweisen dieses göttlichen Lebens in der erlöseten Menschennatur eben so viele Merkmale des Sieges Christi über das Reich des Bösen, indem diejenigen Kräfte, welche früher im Dienste der Sünde standen, jetzt, von dem göttlichen Leben angeeignet, dessen Organe geworden sind. Nun ist zwar durch die Erlösung die Macht des Reiches der Finsterniß gebrochen und gelegt ist der Grund, von welchem der allgemeine und vollständige Sieg des Reiches Gottes in seiner Vollendung und die gänzliche Ausscheidung alles Bösen ausgehen muß. Aber bis jenes letzte Ereigniß herbeigeführt worden, kann das Reich Christi sich nur im Kampfe mit dem Reiche des Bösen in der Menschheit fortentwickeln, denn dieses letzte beweiset sich doch noch mächtig in Denen, welche nicht durch die Erlösung von demselben befreit worden und durch diese bekämpft es das in den Erlöseten bestehende Reich Gottes, wenn gleich Alles, was es demselben entgegenstellt, nur zuletzt den Sieg desselben zu befördern, dienen muß. Und auch in den Erlöseten selbst findet es noch einen Anschließungspunkt, insofern das Leben derselben von der Beimischung des Ungöttlichen noch nicht ganz geläutert worden. Daher ergiebt sich der Beruf der Christen als Kämpfer für das Reich Christi, 2 Timoth. 2, 3, gegen alle Macht des Bösen, sowohl gegen die von außen ihnen entgegentretende, indem sie für die Ausbreitung und Förderung des Reiches Christi in der Menschheit zu würken suchen, als von innen, gegen Alles, was in ihnen selbst die Würkungen des göttlichen Lebens und somit die intensive Fortbildung des Reiches Christi zu trüben droht. Ephes. 6, 11. Es ist die Aufgabe der christlichen Sittenbildung, daß, wie Alles zu einem Charisma umgebildet, so für

dieſe göttliche Waffenrüſtung der militia Christi angeeignet werde. Aber wenn ſie nur die göttliche Wahrheit ſich recht aneignen und alle Kräfte ihrer Natur derſelben dienſtbar machen, ſo finden ſie darin die vollſtändige Waffenrüſtung (die πανοπλία τοῦ θεοῦ), um dieſen Kampf ſiegreich zu beſtehen. Wo Paulus dies unſichtbare Reich des Böſen erwähnt, geſchieht es immer im Zuſammenhange mit der in der menſchlichen Natur vorausgeſetzten ſündhaften Willensrichtung, denn nur vermöge des aus der ſittlichen Erfahrung geſchöpften Begriffs von der Sünde kann die Lehre vom Satan recht verſtanden werden. In der ausführlichen Auseinanderſetzung über Weſen und Urſprung der Sünde und über die Reaction des Erlöſungswerkes gegen die Sünde in dem Römerbriefe iſt daher vom Satan gar nicht die Rede und wo Paulus ſich zuerſt an Heiden wandte, dieſe zum Glauben führte, wird er gewiß zuerſt nur auf das Bewußtſeyn der Sünde in ihnen ſich berufen haben, wie in jener zu Athen gehaltenen Rede. Ferner betrachtet er dieſe Lehre immer im Zuſammenhange mit der durch Chriſtus vollbrachten Erlöſung. Die Gläubigen haben die unſichtbaren Mächte der Finſterniß nur dann zu fürchten, wenn ſie ihnen durch ihre ſündhafte Willensrichtung einen Anſchließungspunkt gewähren und die durch Chriſtus als den Erlöſer, der das Reich des Böſen ein für alle Mal überwunden hat, in der Gemeinſchaft mit ihm ihnen verliehenen Mittel zum Kampf mit denſelben recht anzuwenden ſich nicht angelegen ſeyn laſſen. Paulus gebraucht dieſe Lehre, um zu deſto größerer Wachſamkeit zu ermahnen, daß man in dem Bewußtſeyn einer entgegenſtehenden unſichtbaren Macht, welche jeden Keim des Böſen als Anſchließungspunkt benutzt, ſorgfältig darüber wache, keinen ſolchen aufkommen zu laſſen und daß man die durch den Glauben verliehene göttliche Waffenrüſtung gegen alle Verſuchung ſich recht aneigne und ſie recht anwende. 2 Kor. 2, 10. 11. Epheſ. 6, 12. — Wir haben nun noch von dem allmähligen Entwickelungsgange des im

Kampfe mit dem Reiche des Bösen bis zum Ziele seiner Vollendung sich fortbildenden Reiches Christi zu reden.

Was die Art betrifft, wie die Völker und die Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums zur Theilnahme an dem Reiche Gottes geführt werden, so leitet Paulus, wie den Rathschluß der Erlösung, auch Alles, was zur Vollziehung desselben im Ganzen und Einzelnen geschieht, von dem freien, durch kein menschliches Verdienst bedingten Walten der Gnade Gottes ab. Die eigenthümliche Gestaltung seines Lehrtypus hing mit der eigenthümlichen Art, wie er selbst aus einem heftigen Verfolger des Evangeliums zu einem eifrigen Bekenner und Verkündiger desselben gebildet worden, genau zusammen. Und dieses freie Walten einer nicht nach menschlichem Verdienste abzumessenden und zu berechnenden Gnade hob er besonders hervor im Gegensatze zu einer eben so anmaßenden als beschränkten Theorie, nach welcher die Theilnahme an dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit bedingt seyn und das jüdische Volk vermöge des Verdienstes und der Erwählung seiner Stammväter ein unveräußerliches Anrecht darauf haben sollte, stets den Grundpfeiler und Mittelpunkt der Theokratie zu bilden. Das freie Walten der Gnade betrachtet er demnach in zwiefachem Gegensatze, im Gegensatze eines Bedingtseyns durch leibliche Abstammung von gewissen ausgezeichneten Voreltern und einem bestimmten theokratischen Volke, und des Bedingtseyns durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit. In Beziehung auf das Erstere stellt er diesen Gegensatz auf: ein durch das Gesetz leiblicher Abstammung bedingter, also in dem Gesetz des Naturzusammenhangs begründeter und darnach zu messender — und ein nicht nach einem solchen Naturgesetze zu berechnender Entwickelungsgang, ein solcher, der von einem freien Walten der göttlichen Gnade und des göttlichen Geistes abhangt, die Ordnung, nach welcher die Verheißung als Werk der freien Gnade Gottes, in Erfüllung geht. Von der einen Seite der Entwickelungsgang des Reiches Gottes durch Fortpflanzung und Ueberlieferung von

außen her — von der andern Seite ein solcher, welcher vermöge des unsichtbaren und innerlichen Zusammenhanges der Würkungen des göttlichen Geistes oder der göttlichen Lebensentwickelung in der Menschheit erfolgt. Diesen allgemeinen Gegensatz [1]), dieses Gesetz für den theokratischen Entwickelungsgang in allen Jahrhunderten weiset Paulus an einem besonderen Beispiele nach, dem Beispiele der Nachkommenschaft Abrahams, von welcher doch die Juden ihre theokratischen Privilegien ableiteten. Die Art, wie unter den unmittelbaren Nachkommen Abrahams nicht Derjenige, welcher vermöge der in dem Naturzusammenhange begründeten Geschlechtsentwickelung seine Nachkommenschaft fortpflanzte, sondern Derjenige, welcher nach einer besonderen Verheißung durch eine aus dem Naturzusammenhange nicht zu erklärende Wunderwürkung Gottes [2]), wo es sich nach menschlicher Berechnung nicht erwarten ließ, ihm zum Nachkommen gegeben wurde, die Art, wie gerade Dieser vor Jenem zum Träger für die Erfüllung der göttlichen Verheißungen und zum Organ für die Fortpflanzung der Theokratie bestimmt wurde, dies bezeichnet das Gesetz für die Fortentwickelung derselben überhaupt. Gewiß mit Unrecht beschuldigt man den Paulus hier eines willkührlichen Allegorisirens, welches nur für Leser dieser Zeit Bedeutung haben sollte. Wir erkennen in ihm hier keineswegs den in jüdischen Zeitvorstellungen befangenen Theologen, der seine Bildung in der Schule des Pharisäismus nicht verleugnen gekonnt hätte, sondern den großen Meister für das geistige Verständniß der Geschichte, welcher in den einzelnen Thatsachen allgemeine Gesetze und Typen zu erkennen und die große Mannichfaltig-

1) Denselben Gegensatz, welcher auch unter den streitenden Ansichten in der christlichen Kirche immer wieder hervorgetreten, den Gegensatz des Judaismus in christlicher Form, wie im Katholicismus und andern verwandten Denkweisen, und des frei evangelischen Gesichtspunktes von der sichtbaren nur durch die unsichtbare Wirksamkeit des göttlichen Wortes in ihrer Entwickelung bedingten Kirche.

2) κατὰ πνεῦμα, nicht κατὰ σάρκα. Galat. 4.

keit der Erscheinungen auf gewisse, sich immer wiederholende einfache Gesetze zurückzuführen weiß. So leitet er hier mit vollem Rechte aus einem einzelnen Falle ein allgemeines Gesetz für den geschichtlichen Entwickelungsgang der Theokratie ab und macht dieses an jenem anschaulich. Dasselbe Gesetz wendet er auf das Verhältniß der Juden als des besonderen theokratischen Volkes zu dem durch das Evangelium in der ganzen Menschheit erzeugten theokratischen Volke an. Indem nämlich Diejenigen, welche dem Gesetze der leiblichen Abstammung von dem theokratischen Volke zufolge ein sicheres Anrecht auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben meinten, von demselben ausgeschlossen blieben, wurde hingegen durch das nicht voraus zu berechnende Walten des göttlichen Geistes aus den Heidenvölkern, welche dem Naturzusammenhange nach, da sie dem bisherigen theokratischen Volke auf keine Weise angehörten, von dem Reiche Gottes ganz ausgeschlossen schienen [1]), ein neues theokratisches Geschlecht erweckt, an welchem die dem Abraham gegebenen Verheißungen erfüllt werden sollten.

Was das Zweite betrifft, das Bedingtseyn der Theilnahme an dem Gottesreiche durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit, so stellt Paulus dieser Anmaßung die geschichtliche Thatsache entgegen, daß die Juden, welche durch ihren Eifer in der Gesetzesgerechtigkeit den sichersten Anspruch auf die Theilnahme an dem Gottesreiche zu haben schienen, vermöge ihres Unglaubens von demselben ausgeschlossen, hingegen die Heidenvölker, unter welchen jenes Streben nach Gesetzesgerechtigkeit nicht vorhanden war, unerwartet zur Theilnahme an demselben berufen wurden.

Indem er nun in dem neunten Kapitel des Briefes an die Römer nur diesen Einen Gesichtspunkt von dem freien

1) Denn so wenig es sich erwarten ließ, daß Abraham auf die Weise, wie er sie erhielt, die zur Fortpflanzung seines Geschlechts bestimmte Nachkommenschaft erhalten werde, eben so wenig ließ es sich erwarten, daß die ächte Verehrung Jehovahs von den bisher dem Götzendienste ergebenen Völkern ausgehen sollte.

Walten der göttlichen Gnade in der Fortpflanzung des Gottesreiches in polemischem Gegensatze durchführt, gewinnt es den Schein, als ob er das Walten der göttlichen Gnade in keiner Hinsicht durch die menschliche Willensbestimmung bedingt setze, sondern Seligkeit und Unseligkeit nach einer durchaus unbedingten göttlichen Vorherbestimmung unter die Menschen vertheilt werden lasse, und als ob er das verschiedene Verhalten der Menschen selbst in Beziehung auf die göttlichen Offenbarungen und Fügungen aus einer göttlichen Ursachlichkeit, die Alles nach einer unwandelbaren Nothwendigkeit geordnet habe, ableite. Welches Princip, weiter verfolgt, zur Leugnung aller sittlichen freien Selbstbestimmung überhaupt führen würde, dem Wesen des wahren Theismus widerstreitet und consequent nur mit einer pantheistischen Weltansicht zusammenhangen kann. Aber nach dieser Voraussetzung würde das, was Paulus hier durchführen will, mit dem allgemeinen Zwecke dieses Briefes durchaus in Widerspruch stehen. Er will den Heiden und Juden nachweisen, daß sie bei ihren Sünden nichts hätten, wodurch sie sich vor dem göttlichen Gerichte entschuldigen könnten, Alle in gleicher Strafwürdigkeit sich befänden; die Juden insbesondere will er zu dem Bewußtseyn hinleiten, daß sie durch ihren Unglauben ihre Ausschließung aus dem Reiche Gottes verschuldet hätten. Nun aber würde er durch das, was er nach jener Voraussetzung sagen sollte, alle moralische Imputation aufheben und Allen den besten Entschuldigungsgrund in einer alles menschliche Handeln nach einem verborgenen Faden leitenden höheren Nothwendigkeit an die Hand geben. Oder man müßte seine Auseinandersetzung nach der Unterscheidung eines zwiefachen, eines spekulativen und eines praktischen Standpunktes, eines verborgenen und eines geoffenbarten Willens Gottes erklären; aber die Befugniß zu einer solchen in seiner Denkweise irgendwie begründeten Unterscheidung wird sich nicht nachweisen lassen. Es erhellt übrigens aus dem Schlusse dieser seiner ganzen im neunten Kapitel beginnenden Entwickelung, — wenn man auch das Ver-

hältniß dieser einzelnen Erörterung zu dem Ganzen seiner Theologie und Anthropologie nicht hinzunehmen wollte, — wie fern er davon war, sich Gott als einen solchen zu denken, der den größten Theil des Menschengeschlechts geschaffen, um an demselben, nachdem er ihn in Sünde und Unglauben gestürzt, seine Strafgerechtigkeit und einen kleineren Theil, um an demselben durch Rettung aus der Sünde, in die er durch ein göttliches Verhängniß gestürzt worden, seine erlösende Gnade zu offenbaren; denn als das letzte Ziel aller göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern der Menschen setzt er ja nicht eine so partikularistische, sondern vielmehr die allgemeinste Offenbarung der göttlichen Gnade; Gott habe Alle, Juden wie Heiden [1]) zum Bewußtseyn ihrer Sünde und dadurch ihrer Erlösungsbedürftigkeit kommen lassen, um dann an allen auf solche Weise dafür empfänglich Gemachten seine erlösende Gnade zu offenbaren, Röm. 11, 32. Ferner enthält die Doxologie, mit welcher er 11, 33 diese ganze Auseinandersetzung schließt, eine zwiefache Beziehung, auf die unendliche Weisheit Gottes, wie sie sich in den nicht voraus zu berechnenden Fügungen in dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes unter den Völkern offenbare und auf die Gnade Gottes, welcher die Menschen Alles verdankten, im Verhältnisse zu der kein Verdienst geltend gemacht werden könne. Also ist in der mit dieser Doxologie schließenden Auseinandersetzung auch nur die Beziehung auf eine Weisheit Gottes, deren Fügungen sich nicht nach irgend einer Theorie menschlicher Beschränktheit zum Voraus be-

1) Von den großen Massen der Menschheit, wie einem jüdischen und einem heidnischen Geschlechte, ist hier vielmehr als von den Einzelnen die Rede, obgleich im Sinne des Paulus das, was er hier sagt, auch auf den Plan und Gang der göttlichen Menschenerziehung in Hinsicht der Einzelnen anzuwenden ist, denn es bedarf ja bei den Einzelnen derselben Vorbereitung für die Aneignung der Erlösung wie bei der aus Einzelnen bestehenden größeren Gesammtheit und das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit ist immer das nothwendige Mittelglied, wenn gleich dieses selbst auf mannichfache Weise hervorgerufen werden kann.

rechnen ließen, wie auf eine überschwengliche Gnade Gottes, die allem menschlichen Verdienste zuvorkomme, die vorherrschende, und nur in Beziehung darauf ist Alles zu verstehen. Diese beiden Beziehungen hangen genau mit einander zusammen, denn wie die überschwengliche Gnade Gottes sich darin offenbart, daß Alle, Juden wie Heiden und Heiden wie Juden, zuletzt zur Theilnahme an der Erlösung geführt werden, so offenbart sich die wunderbare Weisheit Gottes in der Art, wie durch die Fügungen in der Leitung der Völker das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit als die nothwendige Vorbereitung, damit sie dazu gelangen konnten, ihrem besonderen Standpunkte gemäß auf mannichfache Weise in ihnen entwickelt wird.

So sagt Paulus ja auch Ephes. 3, 10, daß in der Art, wie die Gottesgemeinde in der Menschheit gebildet wurde, wie die Heiden insbesondere zur Theilnahme an der Erlösung geführt wurden, die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ sich offenbarte, welches Prädikat die göttliche Weisheit als eine solche bezeichnet, die auf mannichfache Weise zu dem Einen Ziele hin den Entwickelungsgang der Menschheit leitete. Nun aber steht doch die Lobpreisung der göttlichen Weisheit in dieser Beziehung mit der Voraussetzung einer Willkühr in der Gnadenvertheilung und einer unbedingten göttlichen Ursachlichkeit gerade in Widerspruch. Gerade deshalb bedurfte es der göttlichen Weisheit zur Gründung der Gottesgemeinde in der Menschheit, weil Gott nicht mit Einem Schlage in den Gemüthern der Menschen die Richtung erweckte, welche sie nehmen mußten, um zur Theilnahme an der Erlösung zu gelangen, sondern sie gemäß ihren verschiedenen Standpunkten mit freier Selbstbestimmung dazu erzogen werden sollten [1]).

1) Wenn Paulus von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Fügungen mit den Geschlechtern der Menschen redet, so bezieht sich dies darauf, daß die beschränkte Vernunft des Menschen die Handlungen der göttlichen Weltregierung nicht a priori bestimmen, und daß der Mensch das Einzelne nicht verstehen könne, bis in der geschichtlichen Entwickelung der Zusammenhang des Ganzen seinem Blicke vorliege. Da er aber von

Zwar hebt Paulus in der Durchführung jenes polemischen Gegensatzes nur den Einen Gesichtspunkt der freien Gnade und des unabhängigen Willens Gottes hervor, indem nur dies sein Ziel war, den jüdischen Hochmuth zu demüthigen und bei den Juden das Bewußtseyn anzuregen, daß der Mensch durch seine Anstrengungen das nicht zu erstürmen vermöge, was er nur im Gefühle seiner Abhängigkeit und Hülfsbedürftigkeit von der Gnade Gottes empfangen könne, daß Gott keineswegs gebunden sey, die Organe zur Fortbildung der Theokratie nur aus der Masse des einmal dazu bestimmten theokratischen Volkes zu erwählen, sondern daß er dasselbe auch zum Gegenstande seiner Strafgerechtigkeit machen könne. Daraus folgt aber keineswegs, daß Paulus diese Gnade als eine mit magischer, unbedingter Nothwendigkeit würkende und daß er die Strafgerichte als Handlungen einer göttlichen Willkühr oder derselben göttlichen Ursachlichkeit, welche auch die Sünde und den Unglauben der Menschen hervorgebracht hätte, betrachtete. Es war hier keineswegs seine Absicht, eine vollständige Theorie von der göttlichen Gnadenwahl und ihrem Verhältnisse zum freien Willen zu geben, sondern nur jenen Einen Gesichtspunkt hervorzuheben. Natürlich also, daß, wenn man nicht diese antithetische Beziehung immer im Auge hat und Alles im Zusammenhange mit derselben auffaßt, manches Einzelne mißverstanden und eine aus diesem Abschnitte allein gebildete Theorie von der Erwählung durchaus einseitig werden muß.

---

einer Offenbarung der göttlichen Weisheit redet, so erhellt daraus, daß er auch eine Erkennbarkeit derselben in dem Zusammenhange dieser Fügungen in dem geschichtlichen Entwickelungsgange annimmt. Und in der That mußte sich ja in der Art, wie das Gottesreich von den Juden zu den Heiden überging, in dem Bildungsgange der Heidenvölker für dasselbe die göttliche Weisheit, demjenigen, welche nur den dem Blicke schon vorliegenden Zusammenhang der Geschichte übersah, schon anschaulich offenbaren. Und einst sollte wieder in der Art, wie eine größere Masse des jüdischen Volkes zum Glauben an den Erlöser geführt wurde, die göttliche Weisheit sich zu erkennen geben.

Wenn Paulus sagt: Gott verhärtet, wen er will, so wird hier zwar die Freiheit des göttlichen Willens in Beziehung auf die göttlichen Strafgerichte behauptet gegen den Wahn der Juden, daß ihr Volk nicht Gegenstand der göttlichen Strafgerichte werden könne. Aber damit ist das Bedingtseyn durch freie Verschuldung von Seiten der Menschen keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr ist dies in dem Begriffe der Verhärtung von selbst eingeschlossen.

Durch diesen Begriff wird eben das Gesetz der sittlichen Weltordnung bezeichnet, nach welchem die sittliche Selbstbestimmung dem ganzen inneren Menschen seine Richtung giebt, die sündhafte Richtung des Willens die Verblendung des Geistes herbeiführt und die Art, wie Alles von außen her auf den Menschen einwürkt, bedingt ist durch jene seine innere Selbstbestimmung, und durch seine daraus hervorgehende Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für die von außen her ihm entgegentretende Offenbarung des Göttlichen. Und in dieser Hinsicht stellt er dem jüdischen Volke den Pharao als warnendes Beispiel dar. Wie dem Pharao die Wunder, die ihn bei einer andern Richtung seines Innern zur Anerkennung der göttlichen Allmacht in den Fügungen Gottes mit dem jüdischen Volke und zur Unterordnung seines Willens unter den ihm klar gewordenen göttlichen Willen hätten führen können, im Gegentheile zur Verhärtung in seinem Eigenwillen und Wahne gereichten, so sey Gott durch nichts gehindert, auch also mit dem jüdischen Volke in Beziehung auf dessen Verhalten gegen die Offenbarung Gottes durch Christus zu handeln. Wenn er sagt, daß die Juden durch ihr Wollen und Laufen nichts ausrichteten, die Heiden hingegen ohne ein solches zur Theilnahme am Gottesreiche gelangten, so ist damit keineswegs ausgesprochen, daß auf das verschiedene Verhalten der Menschen in Beziehung auf die Ertheilung der Gnade gar nichts ankomme, sondern gerade das Gegentheil liegt darin; denn eben dadurch bezeichnet er das Hinderniß, welches unter den Juden von Seiten ihrer Gemüthsrichtung dem Glauben an das Evangelium entgegenstand,

nämlich daß das Vertrauen auf ihr eigenes Wollen und Laufen sie zu dem Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit nicht kommen ließ, während daß hingegen diejenige Klasse der Heiden, unter denen sich das Evangelium zuerst verbreitete, in keinem solchen falschen Vertrauen befangen, leichter dazu geführt werden konnte. Und wie er bei den Juden das hochmüthige Vertrauen auf das eigene Würken bekämpft und dessen Nichtigkeit nachweist, so warnt er von der andern Seite die Heiden vor einem falschen Vertrauen auf die göttliche Gnade, das sie verleiten konnte, zu vergessen, was von ihrer Seite, um dieselbe sich anzueignen, erfordert werde. Er setzt die Würkungen der Gnade bedingt durch das treue Vesthalten derselben von Seiten der Menschen, das Bleiben bei der Gnade durch die rechte Willensrichtung, Röm. 11, 20 u. d. f. In einer andern Stelle läßt es Paulus durchaus von der Willensrichtung des Menschen abhangen, ob er ein Gefäß der Ehre oder Unehre werde, 2 Timoth. 2, 21. Freilich aber hatte er in seinem Würkungskreise mehr mit dem falschen Vertrauen auf eine eitle Werkgerechtigkeit als mit dem falschen Vertrauen auf die göttliche Gnade zu kämpfen, und auch sein eigenthümlicher Bildungsgang führte ihn zu dieser Richtung der Polemik. Beides zusammen hatte den Einfluß, daß er von dieser Einen Seite gerade besonders die christliche Lehre zu entwickeln und was dazu gehört, auf die Spitze zu stellen geneigt war.

Ferner, wo er den Muth und das Vertrauen der Gläubigen anregen und aufrichten wollte, konnte er sie nicht auf die schwache und unzuverlässige Kraft des Menschen verweisen, sondern er zeigte ihnen den unerschütterlich vesten Grund des Vertrauens in dem Rathschlusse der göttlichen Liebe in Beziehung auf ihr Heil, in dem, was Gott durch Christus gewürkt, dieses zu begründen. Der göttliche Heilsrathschluß muß nothwendig an ihnen erfüllt werden, durch nichts, was ihnen im Leben begegnet, kann die Erfüllung dieses unwandelbaren göttlichen Rathschlusses gehindert werden, vielmehr kann Alles nur dazu dienen, die Erfüllung

desselben an ihnen vorzubereiten, Alles, was sie im Leben trifft, muß ihnen daher zum Heile dienen. Dies ist der praktische Ideenzusammenhang in der Stelle Röm. 8, 28 u. d. f. „Diejenigen, welche Gott in seiner ewigen Anschauung [1]) als ihm durch Christus Angehörende erkannte, hat er auch dazu vorherbestimmt, daß sie dem Urbilde seines Sohnes ähnlich werden sollten, wie er, in verklärter Menschheit auferstehend, der Erstgeborene unter vielen Brüdern seyn sollte. Diejenigen aber, welche er dazu vorherbestimmt, hat er auch dazu berufen, Diejenigen, welche er berufen, hat er auch gerechtfertigt, Diejenigen aber, welche er gerechtfertigt, hat er auch verherrlicht." Die Begriffsfolge ist also diese: zuerst die göttliche Idee von Christus und der in ihm angeschauten Menschheit, der göttliche Rathschluß, diese Idee an den Gläubigen zu verwürklichen, sie als Erlösete dem Urbilde Christi durch die Vollendung der neuen Schöpfung ähnlich zu machen. Sodann die stufenweise Vollziehung dieses Rathschlusses in der Würklichkeit, zuerst die Berufung zum Glauben (in dem pauliniſchen Sinne, die äußere und die innere zur Erzeugung des Glaubens zusammengedacht), als Gläubige werden sie gerechtfertigt, und damit beginnt auch schon im Glauben, dem inneren Leben nach, die Verwürklichung der Würde der Kinder Gottes in ihnen. Daß Gott seinen Sohn aufgeopfert, um ihnen diese zuzusichern, dies ist ihnen die sichere Bürgschaft dafür, daß sie dazu gelangen werden und daß nichts, was ihnen in den Weg zu treten scheint, dies hindern könne, sondern alles dies zu fördern dienen müsse. Sonach ist die Vorherbestimmungs- und Erwählungslehre im pauliniſchen Sinne nichts Anderes als die Anwendung des allgemeinen Rathschlusses Gottes von der Erlösung der Menschheit durch Christus als dem Grunde des Heils auf Diejenigen, an welchen vermöge ihres Glaubens derselbe in Erfül-

1) Ich meine nicht ein durch die göttliche Präscienz bedingtes Erkennen, welches dem Zusammenhange jener Stelle allerdings fremd ist, sondern ein schöpferisches Erkennen, ein Gesetztseyn in der göttlichen Idee.

lung geht. Die Größe und Sicherheit der Christenwürde soll dadurch nachgewiesen; keineswegs aber über das Verhältniß der göttlichen Erwählung zu der freien Willensbestimmung der Menschen dadurch etwas bestimmt werden. Darauf bezieht es sich, wenn Paulus hervorhebt, daß die Christen, von Gott erwählt, Gegenstand der göttlichen Liebe waren vor der Weltschöpfung, Ephes. 1, 4, was auch darauf hinweisen sollte, daß das Christenthum keineswegs als eine neue Erscheinung hinter dem Judenthum zurückstehe, sondern vielmehr das Urälteste und Ursprünglichste, durch das Judenthum selbst Vorausgesetzte sey, die Erwählung in Christo der Erwählung des jüdischen Volkes in seinen Stammvätern vorangehend, wie die Erlösung, die Verwirklichung des Urbildes der Menschheit durch Christus und von Christus aus das Ziel der ganzen irdischen Schöpfung, so daß alles Uebrige als Vorbereitung für diesen höchsten in dem Rathschlusse von der Schöpfung in Beziehung auf die irdische Welt schon vorausgesetzten Zweck sich darstellt. S. oben S. 602.

Von den Aussichten des Apostels Paulus in Hinsicht der letzten Kämpfe, welche das Reich Gottes zu bestehen haben werde, und seinen Erwartungen über den Sieg desselben durch die nahe bevorstehende Zukunft des Herrn haben wir schon oben auf Veranlassung der Würksamkeit desselben gesprochen. S. Bd. I., S. 280 ff. Die Aussichten auf die Vollendung des Reiches Gottes verhalten sich zu dem neutestamentlichen Entwickelungsgange ähnlich, wie sich die prophetischen Andeutungen von der Verherrlichung der Theokratie durch das Werk des Erlösers zu dem alttestamentlichen Entwickelungsgange verhielten. Und alles Prophetische kann nur etwas Fragmentarisches seyn, daher keine zusammenhangende und klare Erkenntniß gewähren. Wir können demnach nicht umhin, es für ein eitles Unternehmen zu halten, durch Vergleichung der einzelnen apostolischen Aussprüche eine zusammenhangende lückenlose Lehre von den letzten Dingen zu Stande bringen zu wollen. Auch von dem Standpunkte der Apostel war eine solche nicht möglich. Es

konnte wohl geschehen, daß in Momenten höherer Begeisterung und besonderer Erleuchtung manche noch vereinzelt bleibende höhere Anschauungen ihnen gegeben wurden, welche sie selbst noch nicht zu einer organisch systematischen Einheit mit ihren übrigen eschatologischen Vorstellungen zu verbinden im Stande waren.

Mit der Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes hangt die Lehre von der Auferstehung in dem paulinischen Systeme genau zusammen. Diese Lehre schließt sich hier nicht etwa als eine zufällige Einzelheit an, sondern sie steht mit seiner ganzen Anschauungsweise von dem christlichen Leben in enger Verbindung. Es ist die Grundanschauung des Paulus, wie des neuen Testaments überhaupt, daß das aus dem Glauben hervorgehende christliche Leben den Keim einer höheren Zukunft in sich trägt, daß der mit dem Glauben, durch den man das von Christus für die Menschheit vollbrachte Werk sich aneignet und in die Gemeinschaft mit ihm eingeht, begonnene Entwickelungsprozeß des göttlichen Lebens fortgeht, bis dasselbe die menschliche Natur in ihrem ganzen Umfange durchdrungen haben wird. So soll nun auch die Aneignung des Leibes als Organ für die geheiligte Seele, als Tempel des heiligen Geistes, den höheren Zustand vorbereiten, in welchem der Körper das verklärte durchaus entsprechende Organ der vollkommenen heiligen Seele abgeben wird, und so wird die geistige Auferweckung, welche sich von dem inneren göttlichen Lebensprincipe aus auf alle Theile der menschlichen Natur verbreitet, als eine Vorbereitung der zukünftigen Auferstehung dargestellt. Röm. 6, 5—8, 11. 1 Kor. 6, 14. Die Ausleger haben oft, indem sie nicht genug in den Ideenzusammenhang dieses erhabenen und tiefen Geistes eingingen und in diese großartige Zusammenschauung eines von der Gegenwart auf die Zukunft sich verbreitenden Blicks sich nicht hineinversetzten, durch einseitiges Beziehen solcher Stellen entweder nur auf die geistige Auferweckung der Gegenwart oder nur die leibliche der Zukunft geirrt.

Die Schwierigkeiten, welche man schon in dieser Zeit

bei der Lehre von der Auferstehung fand, s. oben, hatten besonders in der rohsinnlichen Auffassung derselben und in der Art, wie die Identität des Körpers gewöhnlich bestimmt wurde, ihren Grund. Paulus lehrt dagegen in dem funfzehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther, daß durch dieselbe Schöpferkraft Gottes, welche aus dem Samenkorne eine eigenthümliche Schöpfung hervorgehen lasse, aus einem unzerstörbaren Grundkeime des Körpers ein der Seele für ihren höheren Zustand angemessenes Organ werde gebildet werden. Es fragt sich, worin das Wesen des Leibes als des der bestimmten Persönlichkeit zugehörenden Organs gesetzt wird. Nur dies wird von Paulus als das Bleibende betrachtet, wie die sinnliche Erscheinungsform als das dem Wandel und der Vergänglichkeit Anheimfallende. Jenes soll als etwas mit der Darstellung der ganzen eigenthümlichen Persönlichkeit Zusammengehöriges in einer ihrem verklärten Zustande entsprechenden Form wiederhergestellt werden. Und wie der Leib des Menschen das vermittelnde Organ zwischen der Seele und der Natur ist, so schließt sich hier die Idee von einer mit der Auferstehung verbundenen Palingenesie der letztern an, auf welche Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes V. 19—23 hindeutet [1]). Diese

1) Die neueren ausgezeichneten Ausleger dieses Briefes haben diese Auffassung mit Recht als die einzig haltbare anerkannt und auch Usteri, welcher früher das Bedeutendste gegen dieselbe vorgetragen hatte, ist durch dieselben Gründe, die auch mir beweisend erscheinen, bewogen worden, in der neuesten Auflage seines paulinischen Lehrbegriffs und in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1832, 4tes Heft, derselben beizutreten. Gegen die Auffassung, nach welcher diese Stelle auf die Sehnsucht der Heidenwelt bezogen wird, scheinen auch mir besonders diese Gründe zu entscheiden: 1) Paulus würde dann nach seiner Gewohnheit das Wort κόσμος gebraucht haben. 2) Wir wollen annehmen, daß er das tief empfundene Gefühl des allgemeinen Elends, das Gefühl der Unzufriedenheit mit allem Bestehenden, das Gefühl einer Sehnsucht nach etwas Besserem, wenn auch ohne klares Bewußtseyn des Gegenstandes, daß er diese Gefühle aus seinem christlichen Bewußtseyn auf etwas Denen selbst, die von diesen Gefühlen durchdrungen waren, Unbewußtes gedeutet hätte,

Idee hangt auch mit dem Ganzen des pauliniſchen und des chriſtlichen Lehrſyſtems überhaupt genau zuſammen: die κληρονομία τοῦ κόσμου, die den Gläubigen verheißen worden, daß ſie mit Chriſtus regieren, ihnen, wie Chriſto, in der zukünftigen Welt Alles ſoll unterworfen ſeyn, dieſer Weltkörper zum Sitze des triumphirenden Reiches Gottes beſtimmt, das Reich Gottes in fortſchreitender Entwickelung ſich Alles unterwerfend, bis zur Vollendung dieſer Weltherrſchaft, welche Paulus als Ziel jener allgemeinen Sehnſucht bezeichnet.

Gewöhnlich verbindet er die Lehre vom ewigen Leben des Einzelnen mit der Lehre von der Auferſtehung, und er ſagt dann nichts von dem Leben der Seele in einem

---

ſo konnte er doch auf jeden Fall dieſe Sehnſucht nur einem kleineren beſſeren Theile des κόσμος zuſchreiben und unmöglich von der ganzen in Sünde verſunkenen Maſſe der Heidenwelt dies ausſagen. Doch wir müſſen zugeben, daß, wie man eine vielbewegte, von einer unbeſtimmten, in ſich ſelbſt unklaren Sehnſucht beſeelte Zeit im Ganzen bezeichnend, ſagen kann, daß ihrem Ringen und Streben eine ihr ſelbſt unbewußte Sehnſucht zum Grunde liege, daß ſie in einem Zuſtande der Wehen ſich befinde, daß erſt der, welchem ein höheres Bewußtſeyn aufgegangen iſt, ihr ausdeuten kann, wonach ſie ſeufzt. Und ſo hätte Paulus die von ihm gebrauchten Ausdrücke zur Bezeichnung des geiſtigen Zuſtandes der ihn umgebenden Welt wohl anwenden können. Aber dann hätte er dieſe Stimmung der Geiſter doch als eine gerade erſt dieſer Zeit eigenthümliche, nicht als etwas, das von Anfang an, ſeitdem die Schöpfung dieſer Knechtſchaft unterworfen worden, bis auf dieſen Augenblick ſtattgefunden habe, bezeichnen müſſen. 3) Er konnte nach ſeiner Idee nicht ſagen, daß der κόσμος gegen ſeinen Willen auf eine unverſchuldete Weiſe durch Gott ſelbſt der Knechtſchaft des eiteln Weſens unterworfen worden. 4) Nach dieſer Erklärung müßte Paulus lehren, daß, ſobald die Kinder Gottes zu der ihnen beſtimmten Herrlichkeit gelangen würden, dieſe ſich auch auf die Heidenwelt verbreiten, dieſelbe in die Gemeinſchaft des göttlichen Lebens eintreten werde. Wenn man nun aber auch annehmen wollte, daß Paulus hier die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung ſo offen und klar vorgetragen hätte und ſie als etwas Bekanntes vorausſetzte, ſo würde er doch immer zuerſt die Aneignung der Erlöſung durch den Glauben als das gleich nothwendige Heilmittel für Alle haben erwähnen müſſen, er konnte keine nicht erſt durch den Glauben an den Erlöſer vermittelte Verherrlichung annehmen.

Zwischenzustande nach dem Tode bis zu jenem letzten Ziele. Die Bezeichnung des Todes als eines Schlafes im Verhältnisse zu der darauf folgenden Auferweckung könnte auch dafür sprechen, daß er sich den Zustand nach dem Tode als den eines, ähnlich wie im Schlafe, gehemmten Bewußtseyns gedacht, und angenommen habe, daß die Seele aus diesem Zustande erst mit der Auferstehung des Leibes werde erweckt werden, obgleich er auch in jeder andern Beziehung den Tod als Uebergangspunkt zu einem höheren Daseyn unter dem Bilde des Schlafes bezeichnen konnte. Da in der Gemeinde zu Thessalonich bei Manchen Besorgnisse über das Schicksal der früher verstorbenen Gläubigen entstanden waren, verweiset er sie doch nur darauf, daß die zur Zeit der Wiederkunft Christi lebenden Gläubigen vor den früher Gestorbenen nichts voraus haben würden. Hätte er aber, sollte man denken, eine Fortentwickelung des Bewußtseyns in erhöhter und innigerer Gemeinschaft mit dem Herrn als etwas auf den Tod unmittelbar Folgendes angenommen, so hätte er ja die Beunruhigten darauf verweisen können, daß Diejenigen, um welche sie trauerten, schon jetzt zu einer höheren beseligenden Gemeinschaft mit dem Herrn gelangt seyen, wie ein späterer Kirchenlehrer so zu verfahren nicht ermangelt haben würde.

Indeß wie Paulus überzeugt war, daß man durch den Glauben aus dem Tode zum Leben übergehe [1]), wie er aus

1) Denn wenn gleich er nicht wie Johannes dies wörtlich auf diese Weise ausspricht, so folgt doch der hier bezeichnete Gedanke von selbst aus dem, was er von der Rettung aus dem geistigen Tode und der Lebendigmachung durch den Glauben zu sagen pflegt. Es findet zwischen beiden Aposteln nur ein formeller Unterschied statt, nicht in der Art, wie der Begriff der ζωὴ von ihnen angewandt wird, — denn darin, daß sie diese als etwas mit dem Glauben schon würklich in die Seele Eingetretenes betrachten, kamen sie mit einander überein, — sondern darin, wie der Begriff von der ζωὴ αἰώνιος von ihnen gebraucht wird, welche Johannes schon auf die Gegenwart, Paulus nur auf das Zukünftige bezieht, obgleich Beide in materieller Hinsicht in der Anerkennung des in dem Glauben begründeten göttlichen Lebens, welches den Keim

der unter seinen vielfachen Leiden gemachten Erfahrung davon zeugte, daß bei dem Vergehen des äußeren Menschen der innere immer mehr erneut werde, 2 Corinth. 4, 16, und diese Erfahrung ihm ein Vorbild der Zukunft war, wie auch aus der letzten Auflösung des Todes der äußere Mensch nur zum höheren Leben hervorgehen werde, wie er eine fortschreitende Entwickelung des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser annahm, wie er lehrte, daß der Gläubige dem Erlöser in Allem nachfolgen werde, so floß aus diesem Ideenzusammenhange die nothwendige Folge, daß das höhere Leben der Gläubigen auch durch den Tod nicht unterbrochen werden könne und daß sie durch denselben zu einer vollständigeren Theilnahme an dem göttlichen und seligen Leben Christi gelangen würden. Diese Idee von einem fortschreitenden Entwickelungsprozesse des göttlichen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser ist wahrlich keine von einem fremden Standpunkte her in die Lehre des Apostels hineingetragene, sondern eine aus seiner eigenthümlichen Anschauungsweise, wie sie sich in der Vergleichung seiner Aussprüche uns überall zu erkennen giebt, abgeleitete. Freilich sind wir an sich noch nicht hinlänglich berechtigt, aus jener Idee von einem solchen Entwickelungsprozesse in dem irdischen Leben zu schließen, daß Paulus die Fortsetzung desselben auch nach dem Ende des irdischen Lebens in der Zwischenzeit bis zur Auferstehung angenommen habe. Es ließe sich ja die Möglichkeit denken, daß die aus jener Prämisse fließende Folgerung von ihm nicht mit Bewußtseyn entwickelt worden sey, weil die Gedanken von ewigem Leben und von Auferstehung bei ihm zu eng zusammenhingen, wodurch er eben veranlaßt worden wäre, für den Zeitabschnitt zwischen dem Tode der Gläubigen und ihrer Auferstehung einen leeren Raum zu lassen. Doch in dem Römerbriefe macht Paulus 8, 10 zwischen der Seele und dem Leibe aus-

einer zukünftigen höheren Entwickelung in sich trage, die Zukunft vorausnehme, als Knospe in sich enthalte, durchaus übereinstimmen.

drücklich den Unterschied, daß dieser um der Sünde willen todt sey, dem Tode, dessen Keim er in sich trage, anheim falle, jene aber vermöge der ihr einwohnenden Gerechtigkeit Leben sey, über den Tod erhaben, daß dieser keine Gewalt mehr über sie habe, demnach ihr Leben keine Hemmung oder Störung mehr fürchten dürfe, dasselbe also in einer fortschreitenden, durch keinen Tod mehr zu unterbrechenden Entwickelung begriffen sey. Und was wir schon aus dieser Einen Stelle mit Recht folgern können, wird durch solche Stellen in den späteren pauliniſchen Briefen bestätigt, welche eine gleich auf den Tod folgende höhere Stufe der Gemeinschaft mit Christus und der Seligkeit bezeichnen. Mit welcher Annahme auch das keineswegs in Widerspruch steht, daß er das letzte und größte Ergebniß in der Vollendung des Reiches Gottes nicht aus einer natürlichen Entwickelung von selbst hervorgehen, sondern von außen her durch die unvermittelt erfolgende Thatsache der Paruſie Christi herbeigeführt werden ließ, wie ja gleichfalls die Thatsachen der Erscheinung des Sohnes Gottes in der Menschheit, der Erlösung und der Wiedergeburt, wenn gleich sie sich aus einer vorhergegangenen Entwickelung nicht ableiten lassen und wenn gleich ein durchaus neuer Abschnitt des geistigen Lebens durch sie begründet wird, doch eine vorhergegangene vorbereitende Entwickelung keineswegs ausschließen, sondern vielmehr voraussetzen. Nun enthalten die späteren Briefe des Paulus solche Stellen, in denen er die Hoffnung einer gleich dem Tode sich anschließenden höheren Stufe der Entwickelung des göttlichen seligen Lebens in vollkommener Gemeinschaft mit Christus ganz bestimmt ausspricht. Philipp. 1, 21. 23. Man sieht wahrlich nicht ein, wie Paulus, wenn er auch die Wiederkunft Christi und die Auferstehung als ein noch so nahe bevorstehendes Ereigniß sich gedacht hätte, sagen konnte, „daß er sich sehne aus dem irdischen Leben abzuscheiden und mit Christus zusammen zu seyn, denn dies sey weit besser," falls er die heilsame Folge des Todes nur in etwas Negatives, die Befreiung aus den Kämpfen und Leiden des irdi-

schen Lebens, unter denen er doch auch, wie er so oft dies ausspricht, die beseligenden Würkungen des Evangeliums desto mächtiger an sich erfuhr, gesetzt, nicht eine höhere Art des Zusammenseyns mit Christus, eine höhere Entwickelung des in seiner Gemeinschaft wurzelnden Lebens als Folge des Todes betrachtet hätte. Wie sollte ein Mann von dem feurigen Eifer und der gotterfüllten Thätigkeit des Paulus nicht ein solches Leben, wie er im Kampfe für das Reich Christi es führte, einem Schlafe oder traumähnlichen Daseyn oder Schattenleben vorgezogen haben? Auch bezeichnet er 2 Timoth. 4, 18 ein Gelangen in das Reich Christi, das gleich auf den Tod folgen werde, welche letzte Stelle jedoch nicht so entscheidend ist, da die Auffassung in dieser Hinsicht streitig seyn kann [1]). S. oben.

So könnte man nun etwa denken [2]), daß von dieser Seite ein Fortschritt in der Entwickelung des christlichen Bewußtseyns bei Paulus erfolgt sey. Nämlich so lange er die Wiederkunft Christi und somit auch die Auferstehung noch als ganz nahe bevorstehend erwartete, hatte er weniger Veranlassung die Begriffe von einem ewigen Leben nach dem Tode und von einer Auferstehung von einander zu trennen, und der jüdischen Gewohnheit gemäß ließ er beides zusammenfallen, was zu der Idee von einem gewissen Seelenschlafe nach dem Tode führen mußte. Als er nun aber durch den Entwickelungsgang der Geschichte und die Zeichen der Zeit die Zukunft besser verstehen lernte, und da er die letzte entscheidende Epoche nicht mehr so ganz nahe sich dachte, wie aus seinen letzten Briefen zu erhellen scheint, mußte sich unter der Erleuchtung des göttlichen Geistes aus dem Bewußtseyn des göttlichen Lebens, als des über den Tod er-

1) Auch die berücksichtigten Bemerkungen des Herrn Repetenten Weizel in Tübingen in seiner Abhandlung über die urchristliche Unsterblichkeitslehre in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1836, 4tes Heft, können mich zu einer Veränderung meiner Auffassung dieses Gegenstandes nicht veranlassen.

2) Wie dies Usteri angenommen zu haben scheint.

habenen und in stetiger Fortentwickelung begriffenen, aus dem Bewußtseyn der ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Erlöser als der göttlichen Lebensquelle, die Idee von einem gleich nach dem Tode beginnenden höheren, seligen Zustande bei ihm entwickeln. Die Erleuchtung durch den heiligen Geist war ja bei den Aposteln nicht etwas mit einem Male Geschlossenes, sondern eine solche Einwürkung einer höheren anregenden und schöpferisch befruchtenden Macht, unter deren Einflusse ihr christliches Bewußtseyn und Denken fortschreitend sich entwickelte, vermittelst der ihnen mitgetheilten höheren Offenbarungen, die ihnen nicht gewaltsam aufgedrungen wurden, sondern sich an ihren psychologischen Entwickelungsgang naturgemäß anschlossen, wie wir es an dem Beispiele des Petrus sahen, s. oben. So konnte dies auch bei Paulus geschehen und so konnte es auch bei ihm eintreffen, daß er zur vollständigeren Erkenntniß der Wahrheit gerade in dem Zeitpunkte geführt wurde, als er für sein besonderes religiöses Bedürfniß und für das religiöse Bedürfniß der nachfolgenden Geschlechter derselben bedurfte. Aber einer solchen Annahme steht dies entgegen, daß er sich in dem funfzehnten Kapitel des Briefes an die Korinther über Tod und Auferstehung auf ähnliche Weise ausspricht wie in dem ersten Briefe an die Thessalonicher, und doch finden wir in dem einige Monate später geschriebenen zweiten Briefe an die korinthische Gemeinde die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen, daß ein Leben in der Gemeinschaft mit Christus von höherer Art sich an die Auflösung des irdischen Daseyns gleich anschließen werde; denn unmöglich läßt es sich 2 Korinth. 5, 6—8 anders verstehen, wenn Paulus als Correlatbegriffe bezeichnet von der einen Seite das Bleiben im irdischen Leibe und Fernseyn von dem Herrn (jener höheren unmittelbareren Gemeinschaft mit ihm, welche auf dem Standpunkte eines jenseitigen Daseyns erfolgen wird, Ermangeln), auf dem Standpunkte des Glaubens sich Befinden und von der andern Seite das Abscheiden aus dem irdischen Leibe und das Gelangen zum Herrn,

zu einer innigeren nicht mehr unter der Hülle des Glaubens verborgenen Gemeinschaft mit ihm, zur unmittelbaren Anschauung. Wie hätte er, was er meinte, als ein Abscheiden aus dem irdischen Leibe und als ein Gelangen zum Herrn bezeichnen können, wenn er die Veränderung hätte bezeichnen wollen, welche aus der Parusie Christi, seinem Kommen zu den Gläubigen hervorgehen werde? Finden wir also schon in dem zweiten Korintherbriefe dieselbe Aussicht wie in dem Briefe an die Philipper von Paulus dargestellt, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß in den wenigen Monaten zwischen dem Zeitpunkte, in welchem er den ersten Brief an die Korinther geschrieben hatte und dem Zeitpunkte, da er den zweiten schrieb, ein solcher Umschwung mit seiner Denkweise über diese Gegenstände erfolgt seyn sollte. Aus der Vergleichung des ersten und des zweiten Briefes an die Korinther könnten wir nun also schließen, daß Paulus, auch wenn er in seinen früheren Erklärungen über die Auferstehung von dem Schicksale der einzelnen Seelen der Gläubigen in der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung nichts erwähnte, doch eine ununterbrochene Fortentwickelung des höheren Lebens nach dem Tode annehmen konnte, obgleich er dies, weil er alle Hoffnungen der Gläubigen für die Zukunft durch die Auferstehung Christi zu begründen und mit der Lehre von der Auferstehung zu verbinden gewohnt war, nicht besonders hervorhob und auch vielleicht, weil er sich jenes letzte große Ereigniß damals noch so nahe dachte und sein Blick immer dahin gewandt war, seine Gedanken nicht besonders darauf richtete. Da er aber immer mehr erkannte, daß jener Zeitpunkt der letzten Vollendung des Reiches Gottes nicht so nahe sey, wie er es erwartet hatte, wurde er dadurch veranlaßt den früher mehr in den Hintergrund gestellten Gegenstand mehr und bestimmter hervorzuheben.

Als das letzte Ziel setzte Paulus den vollkommenen Sieg des Reiches Gottes über alles Böse, was der Verwürklichung desselben bisher entgegenstand, über Alles, was die Entwicke-

lung des göttlichen Lebens hemmte und trübte. Die Gläubigen werden in ihrer ganzen verklärten und über den Tod erhabenen Eigenthümlichkeit das Bild Christi auf vollkommene Weise darstellen, in die vollkommene Gemeinschaft seines göttlichen, heiligen, seligen und unvergänglichen Lebens eingesetzt seyn. Das vollendete Reich Gottes in der Menschheit wird sich dann allen andern Offenbarungsformen des unendlichen Gottesreiches harmonisch anschließen. Begeistert von der Aussicht auf diesen letzten aus der Erlösung hervorgehenden Triumph des Reiches Gottes, wann die Sünde mit allen ihren Nachwürkungen, dem Tode und allem Uebel, ganz werde überwunden seyn, in dem zuversichtlichen Bewußtseyn des durch Christus schon erlangten Sieges, der alles Nachfolgende verbürgt, ruft Paulus aus[1]): „Wo, Tod, ist nun dein Stachel? (Denn für die von der Sünde Erlöseten hat der Tod seine verwundende Kraft verloren, da sie sich schon eines ewigen göttlichen Lebens bewußt sind.) Wo, Todtenreich, ist dein Sieg? (Der Sieg, den das Reich des Todes durch die Sünde erlangt hatte.) Der Stachel des Todes aber ist die Sünde; das, was dazu dient, die Macht der Sünde recht fühlen zu lassen, ist das Gesetz. (Was das Gesetz, das uns vielmehr die Macht der Sünde in ihrem ganzen Umfange erst fühlen ließ, nicht würken konnte, das hat Christus gewürkt, indem er uns von der Sünde und dadurch vom Tode erlöset.) Gott aber sey Dank, der uns durch unsern Herrn Jesus Christus den Sieg verleiht!“ Inwiefern nun das Reich Christi als das vermittelnde betrachtet wird, welches im Kampfe mit dem Reiche des Bösen einem bestimmten Ziele entgegenstrebt, welches in der durch ihn bewürkten Erlösung begründet ist und durch welches eben nur alles dasjenige vollkommen verwürklicht werden soll, was in der vollzogenen Erlösung seinem Principe nach schon gesetzt ist, so hat dieses so bestimmte, auf diese besondere Form bezogene Reich Christi ein Ende, wann dieses

1) 1 Korinth. 15, 55—58.

bestimmte Ziel desselben erreicht ist, wann es durch die Würksamkeit des verherrlichten Christus dahin gebracht seyn wird, daß das Reich Gottes in seiner Vollendung keinen Gegensatz mehr zu beseitigen hat, daß es keines Erlösers und Mittlers mehr bedarf. Dann wird Gott selbst auf unvermittelte Weise Alles würken in Denen, die durch Christus zur vollkommenen Gemeinschaft mit ihm gelangt, von Allem, was der Würksamkeit Gottes in ihnen entgegenstand, befreit, zu ungetrübten Organen des Gottes, zu dessen Verherrlichung Alles dienen soll, umgebildet worden sind. Das vermittelte Gottesreich wird in das unvermittelte übergehen. Dies ist, was Paulus 1 Kor. 15, 27, 28 ausführt. Wenn wir nun aber das, was er an jener Stelle von der gänzlichen Unterwerfung und Besiegung aller Feinde des Reiches Gottes sagt, in dem strengsten Sinne der Worte verstehen, so würde daraus folgen, daß auch aller subjektive Widerstand gegen das Reich Gottes dann wegfallen, die vollkommene Einigung des creatürlichen Willens mit dem göttlichen dann überall erfolgen werde. Dies ergiebt sich auch als nothwendig, wenn wir die Worte V. 28: „daß Gott werde seyn Alles in Allem [1]),“ in gänzlicher Allgemeinheit verstehen, denn dann würde ja daraus folgen, daß das Reich Gottes auf subjektive Weise in allen vernunftbegabten Wesen verwürklicht seyn, nichts Ungöttliches mehr vorhanden seyn werde. Dann würde so in dem vollständigsten Sinne erfüllt werden, was Paulus Röm. 11, 32 ausspricht. Aber wenn gleich diese Auffassung an sich möglich und in den Worten begründet ist, so sind wir doch durch den Zusammenhang an jener Stelle nicht hinlänglich berechtigt, die Worte in dieser Allgemeinheit aufzufassen. Es könnte jene Unterwerfung auch nur von einer objektiven und erzwungenen verstanden werden, es könnte damit gesagt seyn, daß die Feinde des Reiches Gottes keine Macht mehr haben werden, gegen dasselbe etwas zu unter-

1) Mögen wir nun das πᾶσιν als Masculinum oder Neutrum verstehen.

nehmen, daß sie keinen trübenden Einfluß mehr auf die Entwickelung desselben werden ausüben können. Unter den Allen, in welchen Gott Alles seyn wird, können wir auch bloß die Gläubigen verstehen, wie V. 22 unter den Allen Diejenigen, welche durch den Glauben in die Gemeinschaft mit Christus eingetreten sind [1]), und allerdings geht aus dem Zusammenhange nur die Absicht des Paulus hervor, was zur vollständigen Realisirung des Werkes Christi für die Gläubigen gehört, darzustellen. Nun können zwar auch die Worte Philipp. 2, 10, 11 so verstanden werden, daß alle vernunftbegabte Wesen sich dem Erlöser als ihrem Herrn zu unterwerfen genöthigt werden sollen, wenn gleich dies nicht bei Allen auf gleiche Weise erfolgt, sondern, so daß es bei den Einen ein subjektiver innerlicher, freier, bei den Andern ein nur äußerlicher, erzwungener Gehorsam, der Gehorsam der Ohnmacht, welche gegen das Reich Christi nichts ausrichten kann, seyn wird. Indessen fragt es sich, ob in den Worten: „seine Kniee beugen in dem Namen Christi, bekennen, daß er der Herr sey, zur Verherrlichung Gottes," nicht mehr als bloß die Bezeichnung eines solchen erzwungenen äußerlichen Gehorsams liegt, wenn wir diese Worte nach dem pauliniſchen Sprachgebrauche verstehen [2])? Die Stelle Colosſ. 1, 20 würden wir auch auf die einfachste, ungezwungenste Weise erklären, wenn wir eine solche Beziehung der versöhnenden und erlösenden Würksamkeit Christi

1) Wenn nicht das πάντες, sondern das ἐν τῷ Χριστῷ, — daß hier Alles von Christus ausgeht, wie auf der andern Seite Alles von Adam ausging, — hervorgehoben wird.

2) Die Lehre von einer solchen allgemeinen Wiederbringung würde aber mit der Lehre von ewigen Strafen, wie sie in den Evangelien vorkommt, nicht in Widerspruch stehen; denn wenn gleich die im Bösen Verhärteten, sich selbst, den Folgen ihrer Handlungsweise, ihrem verschuldeten Schicksale überlassen, endlose Unseligkeit zu erwarten haben, so ist damit ein verborgener Rathschluß der göttlichen Erbarmung, vermöge dessen auch sie durch die in der Erziehung freier Wesen sich offenbarende Weisheit Gottes zur freien Aneignung der Erlösung geführt werden, nicht nothwendig ausgeschlossen.

auf die gefallene Geisterwelt annehmen könnten. Und wir könnten dann die drei erwähnten Stellen zusammenhalten und durch gegenseitige Vergleichung erklären. Wir würden hier wohl eine große Aussicht über den letzten Triumph des Erlösungswerks zu erkennen haben, welche dem durch die Liebe, die ihn trieb für das Heil der Menschen sich aufzuopfern, immer mehr verklärten Geiste des großen Apostels erst in dem letzten Stadium seiner christlichen Entwickelung aufgegangen wäre. Auf alle Fälle finden wir hier nur einzelne leise Andeutungen und wir erkennen die Leitung der göttlichen Weisheit darin, daß in den für so verschiedene Stufen der religiösen Entwickelung bestimmten Offenbarungsurkunden nicht mehr Licht über diesen Gegenstand verbreitet werden sollte.

Anhang.

Die Lehre des Briefes an die Hebräer.

Wir wollen hier auf den dem Verfasser des Hebräerbriefes eigenthümlichen Lehrtypus noch einen Blick werfen, da wir bei demselben die Grundzüge der pauliniſchen Lehre nur in einer eigenthümlichen Gestaltung wiederfinden, die pauliniſchen Grundideen bei einem Manne von selbstständigem Geiste, der durch seine eigenthümliche Natur, seinen eigenthümlichen Bildungsgang und die Art und Weise, wie sein Uebertritt aus dem Judenthum in das Christenthum sich entwickelt hatte, von Paulus sich unterschied. Was das Erste nämlich betrifft, so werden wir bei dem Verfasser dieses Briefes nicht jenen feurigen, gewaltigen, sondern einen milderen, ruhigeren Geist, ähnlich wie das Verhältniß eines Melanchthon zu einem Luther, vorauszusetzen haben. Was das Zweite betrifft, so hatte Paulus in der Schule des Phariſäismus sich gebildet; in dem Verfasser des Hebräerbriefes erkennen wir einen Mann von alexandriniſch-jüdiſcher Bildung. Daher der Unterschied zwiſchen Beiden, daß Paulus eine mehr dialektiſche Bildung, durch welche das seinem

Geiste ursprünglich einwohnende dialektische Element noch mehr entwickelt worden, der Verfasser des Hebräerbriefes eine mehr rhetorische empfangen, obgleich Paulus gleichwie Luther in einem sehr hohen Grade die Gabe natürlicher Beredtsamkeit besaß. Ferner scheint der Verfasser des Hebräerbriefes nicht durch eine solche Krisis, wie Paulus, sondern vermittelst einer ruhigeren, allmähligeren Entwickelung, indem ihm in den Formen des Judenthums ein verhüllter höherer Geist sich offenbarte, aus dem Judenthum zum Christenthum übergegangen zu seyn. Es ist bei ihm demnach zweierlei zu erwägen, sein eigenthümliches Verhältniß zu der alexandrinisch-jüdischen und zur paulinischen Theologie. Manche Verschiedenheit der Lehrentwickelung zwischen jenen beiden großen Lehrern der Kirche ist aber auch zu erklären aus dem eigenthümlichen Zwecke dieses Briefes, der an eine solche Gemeinde gerichtet ist, welche, wenn gleich der Glaube an Jesus als den Messias bei ihr Eingang gefunden hatte, doch mit ihrem religiösen Leben noch ganz in den Formen des Judenthums befangen war [1]).

---

1) Diese Ansicht müssen wir auch gegen die von Dr. Röthe in seiner lateinischen Dissertation, Frankfurt 1836, in der er zu beweisen sucht, daß dieser Brief an die aus Christen heidnischer Abkunft bestehende ephesinische Gemeinde gerichtet sey, vorgetragenen Gründe festhalten. Wie Alles sehr gut für eine aus ehemaligen Juden bestehende Gemeinde paßt und die dieser Annahme entgegenstehenden Schwierigkeiten nur scheinbare sind, so können wir uns hingegen von einer Gemeinde aus Heidenchristen, an welche ein Brief in dieser Form und mit diesem Inhalte geschrieben werden konnte, durchaus keine Anschauung machen. Und der von Anfang an hervorleuchtende genaue Zusammenhang des didaktischen und des paränetischen Elements würde sich unter dieser Voraussetzung gar nicht erklären lassen, denn eine Gemeinde aus Heidenchristen konnte durch Verfolgungen nur in das Heidenthum zurückzufallen, nicht aber zum Judenthum überzutreten bewogen werden. Der Inhalt dieses Briefes, welcher auf die Darstellung der Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum sich bezieht, paßt also dann durchaus nicht zu der Absicht, die Leser zur Beharrlichkeit unter den Verfolgungen zu ermahnen. Der Dr. Röthe beruft sich auf 3, 12, aber der Abfall von dem lebendigen Gott braucht nicht gerade Rückfall in den

Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes kommen mit einander darin überein, daß sie die Unzulänglichkeit des

---

Götzendienst zu seyn; wie die Gemeinschaft mit Gott nach der Ueberzeugung des Verfassers nur durch Christus vermittelt werden konnte, so galt ihm der Abfall von Christus auch als ein Abfall von dem lebendigen Gott. Noch weniger kann die Stelle 10, 32 in Rechnung gebracht werden, denn ohne Zweifel erschien dem Verfasser die göttliche Erleuchtung als nothwendig durch das Evangelium bedingt und der Uebertritt von einem andern religiösen Standpunkte, auf welchem der Mensch von der Herrschaft des Princips der Sünde nicht frei werden konnte, erschien ihm als ein Uebertritt von der Finsterniß zum Lichte. Dasselbe gilt von 6, 4. Auch kann die Erwähnung der Stücke des Katechumenenunterrichts 6, 1 nicht beweisen, daß ein solcher, wie er nur den Heiden ertheilt werden konnte, vorausgesetzt werde; denn unter der Buße von den todten Werken versteht der Verfasser ohne Zweifel die Bekehrung von allem Ungöttlichen, und unter der πίστις in diesem Gegensatze, dem pauliniſchen Begriffe gemäß, den Glauben in dem eigenthümlich christlichen Sinne, so daß also der Glaube an Jesus als den Messias mit eingeschlossen ist, welcher ja sonst auch in den Artikeln des Unterrichts für Heiden besonders hätte hervorgehoben werden müssen. Auch für den Unterricht der zum Christenthum übertretenden Juden war es erforderlich, das Wesen der eigenthümlich christlichen Taufe im Verhältnisse zu der johanneischen und andern Arten der Lustration aus einander zu setzen, und die Lehre von der Auferstehung und von dem Gerichte mußte doch, wenn gleich von dem größeren Theile der Juden schon früher anerkannt, im Zusammenhange mit der Lehre von Jesus als dem Messias mit manchen eigenthümlichen Modificationen auf's Neue vorgetragen werden. So erwähnt der Verfasser die allgemeinen Artikel des ersten Religionsunterrichts, welche den Juden wie den Heiden vorgetragen werden mußten. Aus 13, 9 geht nicht hervor, daß die Leser die jüdischen Speisegesetze früher nicht beobachtet hatten, also keine Juden waren, sondern nur dies, daß sie nach der Voraussetzung des Briefschreibers als Christen ihr Vertrauen nicht mehr auf solche äußerliche Dinge gesetzt hatten. Unter den mannichfaltigen und fremden Lehren werden doch auf jeden Fall noch andere eigenthümliche Meinungen, welche von den Irrlehrern mit den jüdischen Speisegesetzen in Verbindung gesetzt wurden, verstanden werden müssen. Die Stelle 11, 40 kann sich auf jeden Fall nur auf die Bezeichnung eines späteren Geschlechts (in dieser Beziehung gleichviel, ob jüdischer oder heidnischer Abkunft) beziehen, welches als ein später geborenes nicht zum Daseyn gekommen und also auch nicht zur Theilnahme an dem messianischen Reiche gelangt seyn würde, wenn dies

Judenthums für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse nachweisen. Darauf bezieht es sich, wenn in diesem Briefe 7, 19 gesagt wird, daß das Judenthum nichts zur Vollendung führt, daß dessen religiöse Institute die durch dieselben dem religiösen Bewußtseyn vorgehaltene Idee nicht zur Verwürklichung zu bringen im Stande waren, wie Opfer und Priesterthum in derselben das religiöse Bedürfniß, auf welches Beides berechnet ist, zu befriedigen, die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln nicht vermochten. Es sind hier in sinnlichen Bildern die religiösen Ideen dargestellt, welche erst durch das Christenthum verwürklicht werden. Beide, Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes, machen zum Mittelpunkte der Religion die Erlösung von der Sündenschuld und Sünde, die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, woraus die Mittheilung eines göttlichen Lebens, die Quelle der wahren Heiligung, hervorgeht, und die Unzulänglichkeit des Judenthums setzen Beide eben darin, daß es dies zu verleihen nicht vermochte. Wie in diesem Briefe 8, 12; 6, 4; 9, 15 die Sündenvergebung die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, göttlicher Kräfte zur Heiligung als das Werk Christi, die Würkung des Christenthums, bezeichnet und daraus abgeleitet wird, daß erst durch dieses neue Lebensprincip die Erlöseten zur wahren geistigen Gottesverehrung, welche das ganze Leben umfaßt, fähig werden, so daß nun das ganze von dem neuen Geiste beseelte Leben ein Dankopfer für die empfangene Gnade der Erlösung werden muß; 12, 28; 9, 14; 13, 15; und so betrachtet auch Paulus das ganze christliche Leben als die wahre geistige Gottesverehrung.

---

früher eingetreten und also auch die Entwickelung des menschlichen Geschlechts früher abgeschlossen worden wäre. Nach der andern Auffassung hätte der Verfasser auch nothwendig in der zweiten Person zu seinen Lesern reden müssen, denn die Redefigur einer Anakoinosis läßt sich hier bei der Voraussetzung eines Verfassers von jüdischer Abkunft überhaupt eben so wenig als 2, 3, bei der Voraussetzung, daß Paulus der Verfasser dieses Briefes sey, anwenden.

Aber in der Art, wie sie diesen ihnen gemeinsamen Grundgedanken durchführen, unterscheiden sich Beide von einander. Im Gegensatz gegen die Werkheiligkeit des gesetzlichen Standpunktes und gegen die Behauptung insbesondere, daß auch den Heiden zur Erlangung der Seligkeit des Reiches Gottes die Beobachtung des Gesetzes durchaus nothwendig sey, entwickelt Paulus seine Lehre von der durch den Glauben allein, unabhängig von den Werken des Gesetzes zu erlangenden Rechtfertigung. Diese Lehre, daß Keiner durch die Beobachtung des Gesetzes, sondern Jeder nur durch den Glauben an Jesus als den Messias und Erlöser ein Gerechter vor Gott werden könne, liegt auch dem Hebräerbriefe zum Grunde. Da aber der Verfasser dieses Briefes seine Polemik gegen Solche richtet, welche durch das Gepränge des jüdischen Tempelcultus, Priesterthums und Opferwesens noch ganz hingenommen waren und in die Gefahr geriethen, durch den Eindruck, welchen alles dies auf sie machte, von dem Christenthum ganz abgezogen zu werden, so wurde die Richtung seiner Polemik eben dadurch bestimmt, und sie mußte nachweisen, daß durch alles dies das religiöse Bedürfniß doch nicht befriedigt werden könne, sondern daß alles dies nur eine Hinweisung auf das einzig wahrhafte Befriedigungsmittel enthalte. Wie Paulus nachweiset, daß das Gesetz die Rechtfertigung, deren der Mensch bedürfe, nicht verleihen könne, sondern daß durch dasselbe nur das Gefühl eines solchen Bedürfnisses, welches allein in dem Glauben an Jesus als den Erlöser seine Befriedigung finde, angeregt werde, so wird im Hebräerbriefe nachgewiesen, daß die dem Menschen für sein Verhältniß zu Gott und zum Himmel nothwendige Vermittelung durch das jüdische Priesterthum nicht gewährt werden könne, sondern daß dasselbe nur das Verlangen nach einer solchen Vermittelung hervorrufen und so auf Den hinweisen konnte, der sie allein zu verleihen vermöge.

Nun könnte aber in einer Beziehung ein Gegensatz zwischen der pauliniſchen Auffassungsweise und dem Lehrtypus des Hebräerbriefes stattzufinden scheinen. Paulus betrachtet

den Standpunkt des Judenthums als einen aufgehobenen. Alles geht jetzt vom Glauben an Christus allein aus, mit dem Glauben ist Jeder seinem früheren religiösen Standpunkte so gut wie abgestorben, das, was ihm früherhin als Grund seines Vertrauens galt, erscheint ihm jetzt als etwas ganz Nichtiges. Hingegen nach der Anschauungsweise des Hebräerbriefes ist zwar der ganze jüdische Cultus nur ein Schattenbild von etwas Höherem; der Verfasser denkt sich denselben aber doch als noch fortbestehend, bis einst alles Irdische und somit auch diese Form des irdischen Cultus ein Ende nehmen soll, wann die höhere Weltordnung des vollendeten messianischen Reiches eintritt. So könnten wir darin die Ansicht finden, welche bei einigen judaisirenden Sekten würklich vorhanden war, daß die durch das Christenthum verliehene Gemeinschaft mit dem Heiligthum des Himmels neben den noch fortdauernden Formen des das Himmlische abbildenden Cultus auf Erden fortgehen, der neue höhere Geist in den alten Religionsformen fortwürken solle. Indeß ist dies doch nur ein scheinbarer Gegensatz zwischen beiden großen Lehrern, denn es erhellt doch aus dem Ideenzusammenhange in diesem Briefe, daß der jüdische Cultus allerdings überflüssig ist, da derselbe durchaus nichts beitragen kann die Gemeinschaft mit dem Himmel, die Versöhnung mit Gott, auf die es allein ankommt, zu verleihen. Da das Christenthum dies verleiht, da es überhaupt Alles giebt, was das religiöse Bedürfniß verlangt, wozu bedarf es dann noch eines andern Cultus?

Wenn in diesem Ideenzusammenhange der jüdische Cultus noch einen Platz finden könnte, so wäre ein Anschließungspunkt dafür nur in der Vorstellung, daß die gewissenhafte äußerliche Beobachtung alles dessen, was zum mosaischen Cultus gehöre, eine vorbereitende Reinigung und Heiligung sey, um für die Mittheilung der göttlichen Dinge durch das Christenthum fähig zu machen. Der Standpunkt, von welchem Philo in seinem Buche de migratione Abrahami einen religiösen Idealismus, der das ganze äußerliche Judenthum für überflüssig erklärte, bekämpft; aber von der An-

erkennung eines solchen noch immer fortdauernden vorbereitenden Nutzens, den das Judenthum bringe, findet sich in diesem Briefe keine Spur, sondern nach der Grundidee desselben macht die Verbindung mit Christus als dem wahren Hohenpriester alle andern Mittel zur Heiligung und Reinigung überflüssig. Wenn auch der Verfasser dieses Briefes etwa glaubte, daß diese äußerlichen Formen des Judenthums, deren Zweck nur ein vorbereitender und vorbildender war, sich noch so hinschleppen würden bis zur Auflösung dieser ganzen irdischen Weltordnung, welchen Zeitpunkt er, wie die Apostel, überhaupt als keinen so ganz entfernten sich dachte [1]), so folgt doch daraus keineswegs, daß diese Formen in religiöser Beziehung noch eine nothwendige Bedeutung hätten. Wir müssen nur immer wohl berücksichtigen, wie der Verfasser das Verhältniß des Gegenwärtigen zum Zukünftigen sich denkt. Dieses Verhältniß ist in seiner Anschauungsweise ein solches, wie in der paulinischen. Das Zukünftige ist für die Christen durch den Glauben schon ein Gegenwärtiges geworden. Sie erheben sich mit der Zuversicht des Glaubens zu dem Allerheiligsten des Himmels, das ihnen Christus eröffnet hat, 10, 22. Sie gehören schon dem himmlischen Jerusalem an, sind schon Genossen der Engel geworden, 12, 23. Sie haben schon die Theilnahme an dem für die Ewigkeit bestehenden, unwandelbaren Reiche empfangen, 12, 28. Sie haben schon Kräfte der zukünftigen Welt in sich aufgenommen. Daraus folgt nun auch, daß, wie sie mit ihrem inneren Leben nicht mehr dieser vergänglichen irdischen Welt, sondern der höheren zukünftigen angehören, sie auch dem ganzen Standpunkte des Judenthums würklich enthoben sind. Wenn 9, 9 gesagt wird, daß in dem καιρὸς ἐνεστηκὼς (soviel als αἰὼν οὗτος) ein Opfercultus verrichtet wird, welcher doch, wie alle diese äußerlichen Dinge, die rechte Beschaffen-

1) Wie man nicht wußte, daß zwischen der von Christus vorher verkündigten Zerstörung des Tempels und seiner Wiederkunft ein bedeutender Zeitraum verstreichen werde.

heit des inneren Lebens, deren der Mensch bedarf, um Mitglied des Reiches Gottes zu werden, die Reinigung von der Sündenschuld, nicht verleihen kann [1]), so ist dabei wohl zu bemerken, daß die Christen nicht dem αἰὼν οὗτος, sondern dem αἰὼν μέλλων angehören, und alles dies daher sie nichts angeht. Wenn der Verfasser von den äußerlichen Satzungen redet, 9, 10 [2]), welche bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind, so ist hinzuzunehmen, daß Christus [3]) Der ist, von welchem die διόρθωσις, obgleich sie in ihrem ganzen Umfange erst in der οἰκουμένη μελλοῦσα erfolgen wird, ausgeht, welcher vom Joche dieser Satzungen befreit. In der That werden auch 13, 10 den Juden, welche dem irdischen Heiligthume dienen, entgegengesetzt die Christen, welchen der Altar des Himmels offen steht, wie er den am irdischen Heiligthume haftenden Juden verschlossen ist. Der Gegensatz zwischen Denjenigen, deren Gottesverehrung noch an der Hülle der sinnlichen, irdischen Formen vesthält und Denjenigen, welche unmittelbar zum Himmel sich erheben. Gleichwie Jesus außerhalb der Thore Jerusalems gelitten hat, so müssen nach der symbolischen Darstellungsweise dieses Briefes Diejenigen, welche ihm angehören wollen, aus dem irdischen Jerusalem, dem irdischen Heiligthume, wie dieser irdischen Welt überhaupt, ausgeschieden seyn, 13, 13. So finden wir demnach hier dieselben Principien, wie bei Paulus. Zwar polemisirt der Verfasser dieses Briefes nicht gegen die Beibehaltung der äußerlichen Formen des jüdischen Cultus, er fordert nicht zur Abschaffung derselben auf; aber das würde auch Paulus in einem an solche Christen, welche ihrer volksthümlichen Abstammung und ihrem Bildungsgange nach dem Judenthume angehörten, gerichteten Briefe nicht gethan haben. Als etwas Unpauliniſches erscheint

1) Paulus würde gesagt haben, daß alles dies zur Rechtfertigung nichts beitragen könne.

2) Dasselbe, was Paulus von den σαρκικοῖς τοῦ νόμου, von dem den στοιχείοις τοῦ κόσμου Unterworfenseyn sagt.

3) Wie auch der Gegensatz V. 11 beweiset.

freilich dies, daß immer nur von dem Heile Derer, die zur Nachkommenschaft Abrahams gehören, von der Beziehung Christi zu denselben allein die Rede ist. Allerdings läßt sich wohl zweifeln, ob Paulus auch, wenn er an eine ungemischt aus Juden bestehende Gemeinde schrieb, über sich hätte erhalten können, die ihn besonders beseelende Idee von dem göttlichen Rathschlusse, daß Heiden wie Juden durch den Glauben an den Erlöser dem Reiche Gottes einverleibt werden sollten, nicht durchblicken zu lassen, ob er nicht auch, wenn er an eine solche Gemeinde schrieb, sich würde gedrungen gefühlt haben, wenigstens auf eine apologetische Weise seinen eigenthümlichen Beruf als Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden zu berühren. Aber doch ist es gewiß, daß Der, welcher über die Bedingungen der Aufnahme in das messianische Reich und über das Verhältniß des Judenthums zu dem Werke Christi auf die Weise sich aussprach, wie es in diesem Briefe geschieht, mit der paulinischen Lehre auch darin übereinstimmen mußte, daß, wie die Theilnahme an dem ewigen Heile von dem Judenthume unabhängig, durch den Glauben an Christus allein bedingt sey, also durch die Erfüllung dieser einzigen Bedingung alle Menschen dazu gelangen könnten. Auch finden wir darin, daß er zum Typus Christi keinen Abrahamiden, sondern den Melchisedek wählt, eine Andeutung des messianischen Universalismus. Wenn wir berücksichtigen, daß er den λάος als Repräsentanten des theokratischen Volkes überhaupt, die Abrahamiden als Repräsentanten der für das Reich Gottes bestimmten Menschheit überhaupt betrachtet, so werden wir keinen Widerspruch zwischen ihm und Paulus mehr wahrnehmen können.

Was das Werk Christi betrifft, so scheint zwar der Verfasser dieses Briefes sich dadurch von Paulus zu unterscheiden, daß er seine Auferstehung als Siegel der von ihm vollführten Erlösung nicht auf die Weise hervorhebt, wie wir es bei jenem bemerkten. Aber es läßt sich doch leicht nachweisen, daß dieselbe Auffassung von der Auferstehung im Verhältnisse zu dem Ganzen des christlichen Glau-

bens in jenem Briefe zum Grunde liegt. Es wird hier zuerst derselbe Zusammenhang zwischen Sünde und Tod vorausgesetzt, wie dies darin liegt, wenn 2, 14 gesagt wird, daß der Satan die Macht über den Tod hatte, d. h., daß der Tod nichts Ursprüngliches in der Schöpfung war, daß er erst durch den Satan, vermittelst der Sünde nämlich, welche das Werk des Satans ist, veranlaßt worden und in diesem Zusammenhange mit der Sünde, also dem Reiche des Satans immer fortbesteht. In dem Sinne, in welchem es Paulus sagt, wird auch hier die Sünde als der Stachel des Todes betrachtet, indem gesagt wird, daß die vom Schuldbewußtseyn gedrückten Menschen durch die Todesfurcht in steter Knechtschaft gehalten wurden, die Furcht vor dem Tode, der sich in dem Zusammenhange mit dem göttlichen Gerichte dem geängstigten Gewissen als etwas so Schreckendes darstellt, zum freudigen Genusse des Lebens sie nicht gelangen ließ. Wenn nun gesagt wird, daß Christus durch den Tod das Reich des Satans, der über den Tod die Macht hatte, vernichtete und daß er dadurch die Menschen von der Knechtschaft, in welcher sie sich vermöge der Todesfurcht befanden, befreite, so ist dabei vorausgesetzt, daß er vermöge seines heiligen Lebens durch seine Auferstehung siegreich aus dem Tode hervorging, Befreiung von Tod und Sünde, ein ewiges seliges Leben durch dieses Siegel der Erlösung den durch ihn Erlöseten zusicherte. Es wird gesagt 5, 7, daß Christus, der, wie er die menschliche Natur mit allen ihren Schwächen außer der Sünde angenommen hatte, auch dem Tode unterworfen war, in dem Todeskampfe mit inbrünstigem Gebete und Thränen den Gott anrief, welcher aus dem Tode retten kann, und daß er wegen seiner vollkommenen Ergebung in den Willen des himmlischen Vaters, wegen seines vollkommenen Gehorsams erhört, d. h. aus dem Tode gerettet wurde vermittelst seiner Auferstehung. Der Gott des Heils wird 13, 20 als derjenige bezeichnet, welcher den großen Führer und Regierer der Gottesgemeinde aus der Mitte der Todten hat hervorgehen lassen, bei welchen Worten der

Ideenzusammenhang zum Grunde liegt, daß Christus durch seine Auferstehung der durch ihn als Erlöser gestifteten Gottesgemeinde Führer vom Tode zum Leben geworden und ihr Heil dadurch begründet hat, daß sich Gott also dadurch, daß er ihn aus dem Tode auferstehen ließ, als der Gott des Heils erwies.

So ist demnach in der Darstellung dieses Briefes dieselbe Auffassungsweise von der Auferstehung im Zusammenhange des Erlösungswerkes, wie wir sie bei Paulus finden, angedeutet. Daß aber sonst von der Erhebung Christi zum Himmel weit mehr als von seiner vorhergegangenen Auferstehung in diesem Briefe die Rede ist, dies hat seinen Grund in der vorherrschenden Anschauungsform desselben, nach welcher Christus mit dem Hohenpriester der alttestamentlichen Religionsverfassung verglichen wird, denn als Hoherpriester fand er die Vollendung seines Berufs darin, daß er zu Gott in den Himmel sich erhob und hier ewig verharrend, die Gläubigen für immer bei Gott vertreten kann, sie für immer mit Gott und dem Himmel in Gemeinschaft setzt. Es wird von dieser Seite der Gegensatz zwischen Christus und dem jüdischen Hohenpriester bezeichnet, insofern dieser in das Allerheiligste des Tempels, welches nur ein Symbol jenes wahren Allerheiligsten des Himmels ist, nur einmal im Jahre eingehen konnte und dasselbe wieder verlassen mußte, wie er selbst in dem Allerheiligsten keine bleibende Stätte fand, viel weniger Denen, für welche er das Priesterthum verwaltet, den Zutritt in's Allerheiligste eröffnen konnte. In dieser Anschauungsweise war es also nothwendig begründet, daß zur Erwähnung der Auferstehung weniger Veranlassung stattfand und statt dessen vielmehr das, wozu die Auferstehung den Uebergangs- und Vermittelungspunkt bildet, hervorgehoben werden mußte.

Diese Idee von dem Hohenpriesterthume Christi ist aber selbst nur eine eigenthümliche Form zur Bezeichnung des allgemeinen christlichen Begriffs von Christus als dem Mittler, durch den die Gemeinschaft der durch die Sünde von Gott

entfremdeten Menschheit mit Gott wieder hergestellt werden sollte. Daß der Verfasser sich gerade dieser Form bedient, das hat allerdings seinen besondern Grund in der Beschaffenheit der Gemeinden, an welche dieser Brief sich richtet und vielleicht auch in dem eigenthümlichen religiösen Bildungsgang des Verfassers. Zwar geht diese Form aus der Beziehung auf das Judenthum hervor, aber zugleich wird dadurch nicht bloß ein vorübergehendes Verhältniß in dem geschichtlichen Entwickelungsgange des Christenthums bezeichnet, sondern es hangt mit einem bleibenden Verhältnisse desselben zur menschlichen Natur zusammen, denn es ist dies der in dem gegenwärtigen Zustande überhaupt nothwendig gegründete religiöse Standpunkt, vermöge dessen der Mensch in dem Bewußtseyn seiner irdischen Beschränktheit und seiner Sünde einer Vermittelung, die unendliche Kluft zwischen ihm selbst und dem in der Ferne ihm erscheinenden heiligen Gott auszufüllen, sich bedürftig fühlt. Daher dies Bedürfniß in allen Religionen auf den verschiedensten Standpunkten der Bildung sich Mittel seiner Befriedigung dichtet, eine Priesterkaste, Mittelwesen, welche die Einbildungskraft ersinnt, mannichfache sinnliche Gegenstände als Anschließungspunkte für das zu Gott sich hinaufschwingende religiöse Bewußtseyn. Christus hat dieses der menschlichen Natur unverleugbare Bedürfniß, welches ein selbst der Erlösung und Vermittelung bedürftiger Mensch zu befriedigen nicht im Stande war, für immer befriedigt und dadurch ist nun fernerhin alles Priesterthum und aller Opfercultus überflüssig gemacht und aufgehoben. Die Erlöseten sind in Beziehung auf die Vermittelung ihres Verhältnisses zu Gott von keinem Andern mehr abhängig. Durch ihn sind sie mit Gott und dem Allerheiligsten des Himmels für immer verbunden, in der Gemeinschaft mit ihm, durch ihn als den ewig bei Gott lebenden Hohenpriester, erheben sie sich immer zu Gott, er ist es, der sie immer bei Gott vertritt, durch die Beziehung zu ihm ist ihr ganzes Leben ein Gott geweihtes und Gott wohlgefälliges, 7, 25. 26. Dies stimmt nun wieder ganz zusammen

mit dem, was Paulus nach der gegebenen Entwickelung über die fortdauernde Vermittelung für das Gottesbewußtseyn in den Gläubigen, über das ganze christliche Leben als ein Dankopfer der Erlösung, über den durch Christus vermittelten freien Zutritt zu Gott, lehrte und aus der Art, wie er die jüdischen Ideen vom Tempel, vom Opfer, vom sinnlichen Cultus auf das Christenthum anwendet, werden wir mit Recht schließen können, daß auch eine solche Anwendung der Idee des Priesterthums bei ihm Raum findet.

Zur Verwürklichung dieser Idee für die Menschheit gehörte, daß Christus, der seinem göttlichen Wesen nach als der Logos die Ableitung alles creatürlichen Daseyns aus Gott und den Zusammenhang desselben mit Gott vermittelt, alle Schwächen, Leiden, Versuchungen und Kämpfe Derjenigen, die er als Priester vertreten sollte, aus eigener Erfahrung kennen lernen mußte, um die Bedürfnisse, in denen er ihnen helfen sollte, recht verstehen, das rechte Mitgefühl mit ihrer Schwäche haben zu können, das rechte Vertrauen ihnen einzuflößen. Zugleich aber wird das Leiden Christi betrachtet in jenem zwiefachen Gesichtspunkte der leidenden und thätigen Genugthuung, welchen wir in der Darstellung der paulinischen Lehre entwickelt haben. Beides kommt hier zusammen in dem Begriffe des von Christus als dem Hohenpriester dargebrachten vollgültigen Opfers, wodurch das geleistet wird, was durch keinen Opfercultus bewürkt werden konnte. Die Beziehung des Leidens Christi als des Sündlosen zu den Sünden der Menschheit wird so dargestellt, daß gleichwie auf symbolische Weise die Sünden des Volkes auf das Opferthier übertragen wurden, (als wenn dasselbe, was das Volk verschuldet leiden sollte) auf ähnliche Weise Christus in seinem Opfer die Sünde der Menschheit auf sich genommen hätte, sein erlösendes Leiden die Bürgschaft für das Nicht mehr vorhanden seyn jener Sündenschuld, 9, 28. Was die andere von Paulus bezeichnete Seite des Werkes Christi, seinen thätigen Gehorsam betrifft, so wird es in diesem Briefe besonders hervorgehoben, daß Christus nach der göttlichen

Ordnung, indem er in allen menschlichen Versuchungen, unter den schwersten Todeskämpfen als den Heiligen sich erwies, dadurch die Hoheprieſterwürde sich erringen mußte, 5, 7. 8. Das Opfer Christi erhält seine rechte Bedeutung selbst nur in diesem ethischen Zusammenhange, nicht als ein opus operatum, wie ein Thieropfer, sondern als die Handlung Dessen, der ewiges göttliches Wesen in der menschlichen Natur offenbarend, die vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen in einem heiligen Menschenleben darstellend, dies auch im Tode bewährte, dem Gipfelpunkte eines Lebens, welches die Offenbarung des ewigen Gottesgeistes in einer sündenlosen heiligen Menschheit war. Die Bedeutung des Todes Christi wird darauf gegründet, daß er vermittelst eines ewigen Geistes als einen fleckenlosen sich Gott opferte. So unterscheidet der Hebräerbrief nun auch, wie es bei Paulus geschieht, zwei Abschnitte des Lebens Christi. Seine Erscheinung auf Erden, da er in die Gemeinschaft der die Last der Sünde tragenden Menschheit einging, um sie von der Sünde zu befreien — und sein Leben als der Verherrlichte, das zur Sünde in keiner Beziehung mehr steht, sondern in dem sich nur darstellt, was er durch sein vollkommen heiliges Leben erlangt und was die durch ihn von der Sünde Befreiten, zur vollkommenen Gemeinschaft seines seligen Lebens Berufenen, zu erwarten haben, 9, 28.

Durch das, was Christus auf diese Weise vollbracht, hat er nun den Anforderungen der Heiligkeit Gottes, der sittlichen Weltordnung an die Menschheit ein für alle Mal objektiv Genüge geleistet. Die durch die Sünde verunreinigte Menschheit konnte in das himmlische Heiligthum nicht eingehen. Sie mußte zuerst gereinigt und geweiht werden, um in die Gemeinschaft des Himmels eintreten zu können [1]).

1) Vermöge einer Uebertragung des Subjektiven auf das Objektive redet der Hebräerbrief 9, 23 von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums selbst, insofern es durch die Sünde der Menschheit verunreinigt worden wäre, wenn diese ohne eine vermittelnde Reinigung demselben hätte einverleibt werden können.

Dies von Christus objektiv vollbrachte Werk würkt nun fort in seinen Folgen, bis zur Besiegung alles dessen, was sich der Verwürklichung des heiligen Reiches Gottes in der Menschheit entgegenstellt, bis zur vollkommenen Realisirung jener jetzt erst im Glauben ergriffenen höheren Welt in der geheiligten Menschheit.

Als dasjenige, wodurch dies Objektive von Jedem angeeignet und diese Reinigung subjektiv in ihm vollzogen wird, erscheint auch hier der Glaube, wodurch man in die Gemeinschaft mit Christus eingeht, 3, 6. 14. Die Zuversicht des Glaubens, vermittelst dessen man die Reinigung durch das Blut Christi sich aneignet, wodurch das Herz gereinigt wird von dem Schuldbewußtseyn, 10, 22. Dasselbe, was Paulus als Rechtfertigung durch den Glauben bezeichnet, nur mit Anspielung auf die Besprengung mit dem Opferblute, gemäß der durch diesen Brief ganz hindurchgehenden Beziehung auf den jüdischen Cultus. Wie bei Paulus muß sich der Glaube bewähren in der Beharrlichkeit, 10, 36; 3, 14. Und wir finden auch denselben Zusammenhang zwischen Glauben, Hoffnung und Liebe angedeutet 10, 23. 24.

Wie bei Paulus liegt der besonderen christlichen Anwendung des Begriffs vom Glauben eine allgemeinere Auffassung desselben zum Grunde, als eine allgemeinere Grundrichtung des Gemüths, ohne welche keine Gemeinschaft mit dem Göttlichen, kein religiöses Leben zu Stande kommen kann, und es wird dieser Begriff in diesem Briefe auf eine noch allgemeinere Weise begründet. Es wird darunter verstanden ein Ergreifen des Unsichtbaren durch die ganze Richtung des Gemüths, eine Hingabe des Geistes an etwas Unsichtbares vermöge eines Aktes der inneren Selbstbestimmung, wodurch sich der Mensch über den vorliegenden Naturzusammenhang erhebt, in eine sich ihm offenbarende höhere Weltordnung mit der Richtung seines inneren Lebens würklich eingeht. Der Glaube ist nach 11, 1 dasjenige, wodurch der Gegenstand der Hoffnung schon wie gegenwärtig vorhanden

ist [1]), wodurch sich der Mensch von der Realität dessen, was er nicht sinnlich wahrnehmen kann, überzeugt. Wenn er in der fortlaufenden Kette der Erscheinungswelt nur Sichtbares aus dem Sichtbaren, eine Erscheinung aus der andern sich entwickeln sieht und der an der irdischen Erscheinung haftende Verstand aus diesem Causalzusammenhang Alles erklären und begreifen will, so erhebt sich hingegen der Glaube zu einem Akte der schöpferischen Allmacht, als dem Urgrunde alles Daseyns, er erkennt, daß die Welt geworden durch Gottes unsichtbares Schöpferwort, V. 3. Es liegt nun auch nach dem, was wir schon früher bemerkt haben, dieselbe eigenthümlich christliche Anwendung des allgemeinen Begriffs vom Glauben hier zum Grunde, nur daß dasjenige, was Paulus mit dem Namen der Rechtfertigung durch den Glauben bezeichnet, hier vermöge der vorherrschenden Beziehungen auf den jüdischen Cultus unter andern Formen bezeichnet wird. Und ferner wird nach der besonderen paränetischen Richtung dieses Briefes der Glaube besonders dargestellt von Seiten der Beharrlichkeit unter allen Leiden und Kämpfen des irdischen Lebens, der Glaube in der bis an das Ende beharrlichen Richtung auf das Zukünftige, ein Glaube, der dem Ziele der Vollendung beharrlich entgegengeht und durch den man so reif wird für jenes letzte Ziel (die τελείωσις). Durch diesen Glauben folgt man Christo nach, der das vollkommene Muster eines solchen dargestellt hat, der durch die unter allen Versuchungen und Kämpfen ausharrende Glaubenstreue in jene Herrlichkeit eingegangen ist, wohin die Gläubigen auf demselben Wege ihm nachfolgen sollen, 12, 2. Aber durchaus mit Unrecht hat man in diesem Briefe einen solchen Gegensatz mit dem paulinischen Begriffe vom Glauben finden wollen, als wenn derselbe nur, wie von dem Standpunkte eines todten Judaismus, als eine Beziehung auf etwas Zukünftiges aufgefaßt würde. Es ergiebt sich schon aus jenem

1) Wie Theodoret sagt, δείκνυσιν ὡς ὑφεστῶτα τὰ μηδέπω γεγενημένα.

hier zum Grunde liegenden allgemeinen Begriffe vom Glauben, wie wir ihn entwickelt haben, und aus dem ganzen Ideenzusammenhange dieses Briefes, daß durch den Glauben ein lebendiger Zusammenhang zwischen Gegenwart und Zukunft vermittelt wird. Durch denselben ist nach der Lehre dieses Briefes das Zukünftige schon gewissermaßen dem Geiste ein Gegenwärtiges geworden, obgleich diese Gegenwart eine nothwendige Richtung auf eine vollkommnere Entwickelung, eine Vollendung in der Zukunft, hat. Mit dem Glauben ist gegeben die Erfahrung von der Herrlichkeit des göttlichen Wortes, 6, 5, durch den Glauben ist man der zukünftigen Welt, der himmlischen Gottesstadt schon einverleibt, 12, 22. Durch den Glauben wird man schon theilhaft jener Kräfte der zukünftigen Welt, ein partielles Vorausnehmen des Zukünftigen, der Glaube dringt hindurch durch den Vorhang, der dem menschlichen Auge das Allerheiligste des Himmels noch verhüllt und er geht schon in dasselbe ein, 6, 19.

Was noch das Verhältniß zwischen den Ideen dieses Briefes und den Ideen der alexandrinisch-jüdischen Theologie, wie sie sich in den Schriften Philo's darlegt, betrifft, so kommt hier Alles zurück auf den Unterschied zwischen dem Standpunkte des religiösen Realismus und des religiösen Idealismus, demjenigen Standpunkte, welchem das Positive und Geschichtliche in der Religion nur als symbolische Einkleidung allgemeiner Ideen gilt und als Anregungs- und Erziehungsmittel für den Geist, dessen höchstes Ziel es ist, zur Betrachtung der Idee sich zu erheben — und demjenigen Standpunkte, auf welchem die Religion als etwas in keinen Gedanken Aufzulösendes und Aufgehendes, als eine selbstständige Macht im Leben, anerkannt, eine durch geschichtliche Thatsachen vermittelte Lebensgemeinschaft mit Gott als das höchste Ziel zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses betrachtet wird.

In dieser gänzlichen Verschiedenheit des religiösen Standpunktes ist auch die Verschiedenheit in der Auffassung des alten Testaments und des Judenthums begründet. Philo

betrachtet das Geschichtliche und Positive im Judenthum nur als symbolische Hülle allgemeiner Ideen, welche großentheils von einem ganz andern Standpunkte entlehnt waren und die er mit unhistorischer Willkühr in das Judenthum hineinlegte. Der Verfasser des Hebräerbriefes faßt das Judenthum nach seiner wahren welthistorischen Bestimmung und Beziehung auf, die Verwürklichung des Reiches Gottes durch Christus vorzubereiten, in sinnlichen Formen das Göttliche vorzubilden, das einst würklich in die Menschheit eintreten sollte. Wenn er daher auch im Einzelnen den Buchstaben willkührlich deutet, so liegt doch eine höhere Nothwendigkeit diesen Deutungen zum Grunde, die Beziehung zu den Thatsachen der Religion, von welchen die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses der Menschheit ausgeht und welche durch das Judenthum würklich vorbereitet werden sollten. Die vorherrschende Idee dieses Briefes, die Idee vom Hohenpriesterthume Christi, hat eine durchaus realistische, geschichtlich begründete, auf das religiöse Grundbedürfniß der Menschheit sich beziehende Bedeutung. Nicht der Logos an sich ist der Hohepriester, sondern er konnte dies nur seyn, insofern er die menschliche Natur sich aneignete und in dieser auf die bemerkte Weise die Erlösung der Menschheit vollbrachte. Christus, der Verherrlichte, zum Himmel Erhobene, leistet für das religiöse Leben das würklich, was das unverleugbare religiöse Bedürfniß in dem Priesterthum sucht. Hingegen bei Philo heißt der Logos an sich der Hohepriester, als die in der Schöpfung geoffenbarte Gottesvernunft, durch welche dieselbe mit Gott zusammenhängt. Diese Vernunft, welche das höchste Wesen, das ὄν, offenbart, welche nur würdige, erhabene Ideen von demselben mittheilt, wird daher der Hohepriester Gottes in der Schöpfung genannt. Als der ideale Grund der Erscheinung vertritt sie die Welt der Erscheinung bei Gott, denn in der Idee ist Alles vollkommen, in der Erscheinung mangelhaft. Der Logos ist daher als der κόσμος νοητός der παράκλητος, der ἱκέτης für den κόσμος αἰσθητός. Diese Idee wird in dem Melchisedek

und in dem jüdischen Hohenpriester symbolisch dargestellt [1]). So sehen wir hier von der einen Seite abstrakte allgemeine Ideen, welche für das religiöse Leben gar keine Bedeutung haben können, von der andern Seite aus der Mitte der religiösen Erfahrung genommene Anschauungen. Von der einen Seite die Sprache der Religion willkürlich gedeutet nach einer auf fremdem Boden erwachsenen Spekulation, von der andern Seite nach dem in dem Gemüthe gegründeten Inhalt, der sie zu bezeichnen bestimmt und geeignet ist. Hierher gehört auch eine Stelle, in welcher der Brief an die Hebräer die Kraft des Logos auf eine ähnliche Weise, wie Philo, bezeichnet, bei welcher man aber durchaus keinen hinlänglichen Grund zu der Annahme hat, daß der Verfasser jenes Briefes die Worte Philo's würklich vor Augen gehabt habe. Es ist das Gemeinsame [2]) die Bezeichnung einer Alles durchdringenden schneidenden Schärfe des Logos. In dem Hebräerbriefe aber wird hier wieder etwas aus der Mitte der religiösen Erfahrung Gegriffenes, die lebendige, das Gemüth durchdringende, richtende und strafende Macht der göttlichen Wahrheit bezeichnet, die Macht, durch welche alles verborgene Schlechte aufgedeckt wird, vor welcher keine Täuschung bestehen kann. Philo aber versteht darunter das logische Theilungsvermögen, insbesondere in der Anwendung auf die göttliche Vernunft, diejenige Würksamkeit derselben, vermöge welcher sie die Gränzen der verschiedenen Arten des Daseyns bestimmt, die verschiedenen Klassen der Geschöpfe

1) S. Leg. allegor. III. §. 26, wo von dem Melchisedek als dem Symbol des Logos die Rede ist, ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος, κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ λογιζόμενος. De Cherubim §. 5 der Logos als ἱερεύς und προφήτης für die Seele. De sacrif. Abel et Caini §. 36: ὁ πεφευγὼς ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ ἱκέτης αὐτοῦ γεγονὼς λόγος. Der Hohepriester stellt in seinem Gewande das Symbol der Welt dar, ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, die Welt nach platonischer Idee. De vita Mos. III. §. 14.

2) Hebr. 4, 12 und Quis rer. divinar. haeres. §. 26.

geordnet hat, aus dem Einfachen das Zusammengesetzte hervorgehen ließ [1]).

2. Die Lehre des Jakobus.

Wir gehen von der Lehrentwickelung des Paulus zu der Lehrform des Jakobus über, welche jener am meisten entgegengesetzt scheint, aber sich doch auf die Einheit desselben Geistes zurückführen läßt, wenn auch dieser hier sich noch nicht zu solcher Freiheit aus der Hülle des Judenthums entwickelt und sich in der begrifflichen Form auch nicht so weit durchgebildet hat. In Beziehung auf den eigenthümlichen Bildungsgang des Jakobus müssen wir das, was wir oben S. 477 darüber bemerkten, voraussetzen. In Beziehung auf seinen verschiedenen Würkungskreis ist zu berücksichtigen, daß er von seinem Standpunkte nicht wie Paulus eine selbstständige und unabhängige Würksamkeit des Evangeliums unter den Heiden gegen die Anmaßungen jüdischer Werkheiligkeit vertheidigen mußte, sondern daß er Solchen, bei welchen der Glaube an Jesus als Messias mit den gewöhnlichen praktischen Irrthümern des fleischlichen Judenthums sich verschmolzen hatte, die Anforderungen dieses Glaubens an das Leben entgegenzuhalten und die Stützen ihres falschen Vertrauens ihnen zu entreißen sich gedrungen fühlte. Wenn Paulus Denen, welche auf die rechtfertigende Kraft der Werke des Gesetzes ihr Vertrauen setzten, das Nichtige dieser Gesetzeswerke im Verhältnisse zur Rechtfertigung nachweisen und ihnen darthun mußte, daß nur von dem Glauben die Rechtfertigung und Heiligung ausgehen könne, so mußte hin-

2) ἵνα ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἕξῃς ἁπάσας ἠρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς.

gegen Jakobus Solchen, welche durch einen Glauben in dem oben bezeichneten jüdiſchen Sinne vor Gott gerechtfertigt zu ſeyn meinten, nachweiſen, daß dieſer, in dem der Lebenswandel mit demſelben in Widerſpruch ſtehe, etwas ganz Bedeutungsloſes ſey.

Er ſagt: Gleichwie eine in bloßen Worten dem Nothleidenden erwieſene Theilnahme etwas Nichtiges iſt, ſo iſt auch ein Glaube ohne Werke etwas durchaus Eitles. Er vergleicht demnach den nicht durch Werke ſich offenbarenden Glauben mit der vorgeblichen, die Theilnahme nur in Worten beweiſenden, nicht durch Werke bewährenden Liebe. Aus welcher Vergleichung erhellt, daß, wie das, was er hier als vorgebliche Liebe bezeichnet, nach ſeinem Urtheile den Namen der Liebe in der That nicht verdiente, daſſelbe auch von dieſem vorgeblichen Glauben gilt. So wie er durch das, was er gegen die Bedeutung einer nur in Worten ſich zeigenden Liebe ſagt, nicht den Werth der Liebe ſelbſt kann herabſetzen wollen, eben ſo wenig kann er durch das, was er gegen die Bedeutung eines nur im äußerlichen Bekenntniſſe ſich darſtellenden Glaubens ſagt, den Werth des Glaubens beeinträchtigen wollen. Er meint einen ſolchen Glauben, der keine Werke mit ſich führt, einen an ſich todten, das heißt einen ſolchen, welcher des von ſelbſt die Werke erzeugenden göttlichen Lebens ermangelt. In Beziehung auf dieſen nothwendigen inneren Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Werken ſagt Der, welchen Jakobus von ſeinem Standpunkte aus reden läßt zu Dem, welcher auf jenen werkloſen Glauben vertraut, 2, 18: Zeige mir, wie bei dir Glaube ohne Werke beſtehen kann, ſo will ich dir aus meinen Werken den Glauben erweiſen. So wie der Leib ohne Seele, ſagt er 2, 26, ein todter iſt, ſo iſt auch der Glaube ohne die Werke ein todter. Der Vergleichungspunkt iſt hier aus dem Ganzen abzuleiten, nicht ausdrücklich im Einzelnen bezeichnet. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Jakobus nicht kann ſagen wollen, die Werke, das Aeußerliche, verhielten ſich zum Glauben, wie die Seele zum Leibe; ſondern er kann, was

auch allein mit den so eben entwickelten Gedanken desselben übereinstimmt, nur dies meinen, der Mangel der Werke sey ein Beweis davon, daß dem Glauben dasjenige fehle, was der Seele als dem Belebenden des Leibes entspreche, die Werke seyen also die Lebenszeichen des Glaubens.

Zum richtigen Verständnisse seiner Lehre vom Glauben dienen auch die Beispiele, welche er von dem ächten und von dem unächten Glauben anführt. Von der einen Seite der Glaube der bösen Geister an Einen Gott, der sie nur mit Schrecken erfüllt, von der andern der Glaube Abrahams. Es erhellt, daß er hier, von dem Standpunkte Derjenigen, welche er bekämpft, redend, zwei verschiedene Affectionen der Seele mit demselben Namen bezeichnet. In dem ersteren Falle, wo vom Glauben der Bösen die Rede ist, macht sich das Gefühl der Abhängigkeit von einem allmächtigen höchsten Wesen zwar als etwas Unverleugbares, als eine unüberwindliche Macht geltend, aber es ist nur ein leidentlicher Zustand (ein πάθος), welchem die Spontaneität, die freie Receptivität und Selbstthätigkeit des Geistes keineswegs entspricht, sondern womit die ganze innere Lebensbestimmung in Widerspruch steht. In dem zweiten Falle ist der Glaube nicht bloß etwas Leidentliches, unabhängig von der Selbstbestimmung des Menschen Bestehendes, sondern es findet eine selbstthätige Aneignung der gefühlten Abhängigkeit durch die Willensrichtung Statt, und es wird dadurch jene bestimmendes Princip des ganzen Lebens. Daher in jener ersteren Beziehung die Werke, wie die ganze innere Lebensrichtung, mit dem, was von diesem Standpunkte Glauben genannt wird, in Widerspruch stehen müssen, in der andern die vom Glauben ausgehende innere Lebensrichtung nothwendig durch Werke sich offenbart. Das Werk Abrahams, welches er anführt, ist ja auch nichts Anderes als der Ausdruck jener unbedingt Gott vertrauenden Ergebung in den göttlichen Willen, welche dem Paulus gleichfalls das Merkmal der ächten Gott wohlgefälligen δικαιοσύνη Abrahams ist. Aber Paulus hob in dem Gegensatze gegen eitele

Werkgerechtigkeit die innere Seite von dem hervor, was Jakobus im Gegensatze gegen ein opus operatum des Glaubens von Seiten der äußerlichen Erscheinung bezeichnet. In dieser Beziehung konnte er sagen: durch seine ἔργα erwies sich Abraham als ein δίκαιος, der Glaube würkte mit den Werken zusammen, um ihn als einen ächten δίκαιος zu charakterisiren, durch die Werke bewährte sich die πίστις als eine τελεία. Wenn die heilige Schrift sagt, daß dem Abraham sein Glaube von Gott als Gerechtigkeit zugerechnet wurde, so ist dies nur zu verstehen von einem solchen die Werke als Merkmale seiner Aechtheit mit sich führenden Glauben. Gewiß konnte Jakobus, der an die göttliche Allwissenheit glaubte, nicht annehmen, daß das äußerliche Werk dazu erfordert wurde, um die Gesinnung Abrahams Gott offenbar zu machen, aber dies wollte er sagen, daß der Glaube den Abraham vor Gott nicht hätte rechtfertigen können, wenn er nicht ein solcher gewesen wäre, der sich seiner inneren Beschaffenheit nach durch solche Werke offenbaren mußte. Aber freilich würde Paulus denselben Begriff πίστις nicht auf zwei einander so sehr entgegengesetzte religiöse Standpunkte angewandt, er würde das, was bei den bösen Geistern stattfindet, schwerlich mit dieſem Namen bezeichnet haben.

Zwar könnte zwischen Beiden auch darin ein Widerspruch zu bestehen scheinen, wenn der Eine als das Merkmal des Standpunktes der Gesetzgerechtigkeit die Losung bezeichnet: thue dies, so wirst du leben; der Andere hingegen von seinem eigenen Standpunkte aus sagt: wer es thut, wird selig seyn durch sein Thun oder in seinem Thun [1]). Aber dieser Gegensatz löst sich auf, wenn man die verschiedenen Beziehungen, in denen beides gesagt ist, wohl unterscheidet. Paulus redet von dem νόμος als dem Inbegriffe

1) Paulus von dem gesetzlichen Standpunkte, welchen er dem evangelischen entgegensetzt: ὁ ποίησας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Jakobus von seinem eigenen: ὁ ποιητὴς ἔργου οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.

der einzelnen gebietenden Vorschriften und von dem Menschen des gesetzlichen vorchristlichen Standpunktes. Jakobus meint das durch den Messias geoffenbarte neue Lebensgesetz, welches er als den νόμος τέλειος bezeichnet in Beziehung auf das dadurch zur Vollendung gelangte Judenthum, wie Christus in der Bergpredigt das Evangelium als die Erfüllung des Gesetzes darstellt. Er nennt in jenem Zusammenhange 1, 25 dasselbe zugleich das Gesetz der Freiheit, ohne Zweifel in der Hinsicht, weil, wer dies Gesetz in sich aufgenommen, einen freien, aus der inneren Lebensbestimmung hervorgehenden Gehorsam leiste. Er setzt dies Gesetz dem λόγος, der verkündigten Lehre Christi gleich. Diese Lehre wird ein Gesetz genannt, insofern sie als Lebensnorm sich darstellt, aber zugleich mit solchen die Eigenthümlichkeit desselben bezeichnenden Merkmalen, (wie das vollkommene Gesetz und das Gesetz der Freiheit,) mit welchen auch Paulus das Evangelium als ein Gesetz zu bezeichnen kein Bedenken getragen haben würde. Und es wird dabei vorausgesetzt, daß erst durch Christus der Standpunkt der Vollkommenheit und der Freiheit in der Religion gegründet worden, im Verhältnisse zu dem Mangelhaften des früheren Standpunktes, welcher ein Standpunkt der Knechtschaft war. In Beziehung auf die Lehre Christi als ein solches Gesetz sagt er nun, das, was auch Paulus von dem Christenthum als dem νόμος πνεύματος sagen mußte, das bloße Kennen könne nichts nützen, sondern es komme darauf an, daß man diese Lehre nicht zu einem Gegenstande müßiger Betrachtung mache, sondern daß sie sich als das lebenbestimmende Gesetz würklich erweise; wer diese Lehre im Leben ausübe, werde in seinem Thun selig seyn [1]), nur wer durch das Christen-

1) Das ἐν Jakob. 1, 25 durch zu übersetzen ist man keineswegs berechtigt. Auch das ἔσται spricht dafür, daß Jakobus die Seligkeit nicht bloß als etwas aus dem Thun als äußerliches Ergebniß Hervorgehendes, sondern als etwas in dem Thun Begründetes und als nothwendig begleitendes Gefühl dieses Thuns sich dachte; man kann wohl an die Makarismen der Bergpredigt denken; vergl. auch Schneckenburger's treffliche Bemerkungen zu dieser Stelle.

thum sein Leben bestimmen lasse, könne im Leben die beseligenden Würkungen desselben erfahren, er werde in dem von dem Christenthum ausgehenden Würken sich selig fühlen.

Jakobus war fern davon, nach Art jüdischer gesetzlicher Werkheiligkeit vielmehr auf eine Vielheit einzelner guter Werke als auf die Einheit des ganzen Lebens die sittliche Anforderung zu beziehen; denn gerade dies gehört zu dem Ausgezeichneten dieses Briefes, womit auch dessen Polemik in Beziehung auf den Glauben zusammenhängt, daß er Glauben, Erkennen und Handeln auf die Einheit des ganzen von einem göttlichen Sinne ausgehenden Lebens zurückführte, aller Vereinzelung dessen, was nur in diesem Zusammenhange seine rechte Bedeutung erhalten kann, sich entgegenstellt. So sagt er: Es täusche sich selbst, wer meine, die Gottesverehrung bestehe in gewissen einzelnen Handlungen, sie bestehe in der ganzen Richtung eines gottgeweihten Lebens, darin, daß man sich unberührt von allem Ungöttlichen erhalte. Er bekämpft das oberflächliche sittliche Urtheil, nach dem man die Uebertretung gewisser Gebote sich verzeihen zu können glaubte, wenn man nur gewisse Sünden mied. Das Gesetz sey eine Einheit und wer nur in Einem Stücke dasselbe übertrete, sey der Uebertretung des ganzen schuldig. In der Liebe ist auch nach dem Jakobus die Erfüllung des ganzen Gesetzes gegeben, 2, 8. Er spricht daher besonders gegen Diejenigen, welche eine Verschuldung durch Worte als etwas Geringfügiges zu betrachten pflegten und gegen Solche, welche die Lobpreisung Gottes, die sie häufig im Munde führten, mit lieblosem Aburtheilen verbinden zu können glaubten. Dies sey ein Widerspruch, es könne nicht aus derselben Quelle Gutes und Böses hervorgehen, es komme darauf an, daß die Sprache Organ Einer das ganze Leben in Worten und Werken beherrschenden Gesinnung sey. Auch in Beziehung auf das Theoretische sagt er, die wahre Weisheit und das wahre Wissen in der Religion müsse sich im Ganzen des Lebenswandels offenbaren. Er betrachtet auch das ganze christliche Leben als Ein Werk. Die Beharrlichkeit, welche aus

der Bewährung des Glaubens unter den Versuchungen hervorgeht, soll ein vollkommenes (das heißt nicht bloß in einzelnem Guten bestehendes, sondern das Ganze des Lebens umfassendes) Werk haben, 1, 4. Von dem praktischen Christenthum sagt er, daß der ποιητὴς ἔργου in seiner ποίησις selig ist, 1, 25.

Wenn gleich Jakobus von dem Gesichtspunkte ausging, daß das Christenthum der zur Vollkommenheit erhobene νόμος sey, so faßte er dies doch keineswegs auf ebionitische Weise so auf, daß Christus das mosaische Gesetz nur durch Hinzufügung einzelner Vorschriften, wie etwa die in der Bergpredigt gegebenen, vervollkommnet habe, so daß er ihn nur als den höchsten Gesetzgeber und Lehrer betrachtet hätte; sondern er erkannte das eigenthümliche Wesen des Christenthums in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips, welches die Vollziehung des Gesetzes von innen heraus erzeugt. Er sah in dem Messias den Urheber einer neuen sittlichen Schöpfung durch das von ihm mitgetheilte göttliche Lebensprincip, er bezeichnet das Wort der Wahrheit als das eine Wiedergeburt, eine neue Schöpfung erzeugende, 1, 18. Das Wort soll in das Innerste der menschlichen Natur eindringen und sie von innen heraus umbildend, ihre Rettung vollbringen, 1, 21. Er war aber auch fern davon zu glauben, daß der Christ den Anforderungen des Gesetzes der Freiheit, welches den von der Liebe ausgehenden freien Gehorsam verlangt, ganz entsprechen und so durch seinen Lebenswandel allein gerechtfertigt werden könne. Er sagt, sich mit einschließend, daß Alle mannichfach fehlen, 3, 2. Ein Jeder, sagt er, muß durchdrungen von dem Bewußtseyn, wie sehr er selbst der göttlichen Erbarmung bedarf, um vor dem göttlichen Gerichte bestehen zu können, dadurch von selbst getrieben werden, Barmherzigkeit gegen Andere zu üben. 2, 13.

Allerdings darf man auch nach dem Gesagten die Verschiedenheiten in der dogmatischen und ethischen Lehrweise zwischen beiden Aposteln nicht wegleugnen; aber es läßt sich

doch nachweisen, daß, wenn gleich der christliche Geist in dem einen Lehrtypus freier entwickelt und mehr durchgebildet erscheint als in dem andern, doch derselbe Geist beiden zum Grunde liegt. Allerdings würde sich Paulus, wenn gleich er die guten Werke als die nothwendigen Merkmale der neuen Schöpfung des Geistes und die nothwendigen Früchte der vorhandenen inneren Gerechtigkeit betrachtete, doch nicht so ausgedrückt haben, daß der Mensch nicht allein durch den Glauben, sondern auch durch seine Werke gerechtfertigt werde, daß Glauben und Werke zusammenwürken müßten zu seiner Rechtfertigung. Er würde dies nicht allein in Beziehung auf die der Lebensbildung durch den Glauben vorangehenden Gesetzeswerke, von welchen gleichfalls Jakobus dies nicht aussagte, sondern auch in Beziehung auf die aus dieser Lebensbildung hervorgehenden Werke nicht gesagt haben, denn immer betrachtete er die πίστις allein als dasjenige, wodurch der Mensch ein vor Gott Gerechter wird und ist und woraus alles andere Gute sich von selbst mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; und das aus der πίστις hervorgehende Leben der Gläubigen doch immer noch als ein durch die Beimischungen der σάρξ getrübtes, weßhalb die rechtfertigende Kraft auch den Werken, welche Früchte des Glaubens sind, nicht beigelegt werden kann. Indeß da, wie wir bemerkten, Jakobus die fortdauernden Mängel des christlichen Lebens und das Bedürfniß einer Sündenvergebung auch von dem christlichen Standpunkte noch anerkennt, so schwindet die materielle Differenz. Paulus nähert sich von der andern Seite, wo er weniger dogmatisch bestimmt, nicht in dem gewöhnlich von ihm verfolgten polemischen Gegensatze sich ausdrückt, dem Jakobus; denn da doch nach seinem Begriffszusammenhange die Werke als Ausdruck des Glaubens und der dadurch erlangten δικαιοσύνη nothwendig zu dem christlichen Leben gehören und durch das Ganze des Lebenswandels der Glaube sich bewähren muß, so sagt er daher, wo es ihm wichtig ist dies recht hervorzuheben, daß Jeder das ihm Gebührende empfangen werde, nach dem Bösen oder Guten,

das er im irdischen Leben gethan habe, 2 Korinth. 5, 10. Zwar läßt sich diese Ausdrucksweise leicht auf die paulinischen Grundideen zurückführen und mit denselben in Einklang bringen. An den Früchten, den aus dem Glauben hervorgehenden Früchten muß sich der Unterschied zwischen dem, was ächter und was nicht ächter Glaube war, bewähren und es wird sich darin auch der graduelle Unterschied zu erkennen geben in Beziehung auf das Maß, in welchem der Glaube das Leben durchdrungen hat. Wenn gleich bei der Erlösung, Rechtfertigung, Mittheilung des neuen göttlichen Lebens, durch welches der Mensch zur Vollbringung guter Werke erst tüchtig gemacht wird, alles Werk der Gnade ist, so findet doch auch nach der Lehre des Paulus der Begriff von einer vergeltenden Gerechtigkeit, von einem Lohne seine Anwendung auf die Art, wie die Menschen nach der in ihnen zu Stande gekommenen neuen Schöpfung sich thätig erweisen, die Art, wie sie die ihnen verliehene Gnade selbstthätig anwenden. Doch wenn man solche in dem Zusammenhange der pauliniſchen Lehre wohlbegründete Ausdrücke vereinzelt betrachtet, könnte man eben so gut, wie in denen des Jakobus, einen Widerspruch mit dem pauliniſchen Lehrbegriffe darin zu sehen glauben. Es ließe sich der Lehrtypus des Jakobus darin finden.

Ferner wie Jakobus ganz Jude war, aber ein vom Glauben an Jesus als den Messias erfüllter Jude, wie es sein Ziel war, die Juden auf demselben Wege, auf welchem er dazu gekommen, von dem Judenthume aus und innerhalb der gewohnten volksthümlich theokratischen Formen zum Glauben an Jesus als den Messias zu führen, so stellt er daher Christus nicht, wie Paulus, der unter den in keiner volksthümlichen Beziehung zu dem Gesetze stehenden Heiden würkte, als Auflöser des Gesetzes, sondern als Erfüller desselben dar und diese Auffassungsweise fand in Matth. 5, 17 ihren Anschließungspunkt [1]). Das Gesetz wurde ihm daher

1) S. Leben Jesu S. 138.

dem Geiste nach etwas Anderes, aus einem unvollkommenen ein vollkommenes, aus einem Gesetze der Knechtschaft ein Gesetz der Freiheit. Aber er nahm den neuen Geist in den alten Formen auf, ähnlich wie manche Katholiken, welche zu einer freieren evangelischen Ueberzeugung gelangten, doch in den alten Kirchenformen noch befangen blieben, ähnlich wie Luther, als er schon zu dem Bewußtseyn der Glaubensgerechtigkeit gelangt war, ehe er aber der daraus im Gegensatze gegen die herrschende Kirchenlehre fließenden Folgerungen sich bewußt worden. Und so wollte Jakobus, wenn gleich er anerkannte, daß die Heiden durch den Glauben an Jehovah und den Messias dieselben theokratischen Rechte, wie die das Gesetz beobachtenden Juden erhielten, doch nicht, daß die gläubigen Juden das Gesetz zu beobachten aufhören sollten. S. Apostelgesch. 15, 21 [1]) und was er Apostelgesch. 21, 21 zu Paulus sagt, enthält die Ansicht, daß dieser Unrecht thun würde, wenn er die unter den Heidenvölkern zerstreuten gläubigen Juden die Beobachtung des Gesetzes zu verlassen verleitete. Davon war nun auch Paulus freilich fern, er ließ Juden Juden bleiben, wie auch die Heiden ihre volksthümliche Art und Bildung in Beziehung auf alles das, was dem Geiste des Evangeliums nicht widerstritt, beibehalten sollten, er selbst verleugnete die jüdische Volksthümlichkeit und Bildung nicht, feierte die jüdischen Feste mit den Juden, wo er Gelegenheit dazu hatte. Aber natürlich mußte er, da er die religiöse Verbindlichkeit des Gesetzes in jeder Hinsicht als aufgelöset betrachtete, auch in der äußerlichen Beobachtung desselben freier werden und er konnte kein Bedenken tragen, sondern er mußte sich vielmehr verpflichtet fühlen, davon abzuweichen, sobald es höhere Rücksichten verlangten, sobald die Beobachtung des Gesetzes in seinen Berufsthätigkeiten und seinen Berufsverhältnissen irgendwie hemmend für ihn werden konnte, wie z. B. wenn ihm

1) Die gläubigen Juden bedürften keiner neuen Vorschriften, sie wüßten, was sie als Juden zu beobachten hätten; s. oben Bd. I. S. 163 ff.

der freiere Umgang mit den Heiden dadurch erschwert wurde. Er lebte unter Heiden wie ein geborner Heide, Barnabas und Petrus thaten dasselbe, Gal. 2, 14. Dazu würde sich Jakobus wohl nicht so leicht haben verstehen können und er bedurfte auch für seinen Würkungskreis dieser so weit ausgedehnten Freisinnigkeit nicht, da ihm sein Festhalten an der Beobachtung des Gesetzes für seinen besonderen Würkungskreis nur förderlich seyn konnte. Wir wissen nicht, ob diese das Wesen des Evangeliums nicht berührende Differenz in Beziehung auf den Umfang der Geltung des Gesetzes für die gläubigen Juden zwischen den beiden Aposteln zur Sprache kam, oder ob Paulus aus zarter und weiser Schonung dies zu vermeiden für gut hielt [1]).

Mit der Verschiedenheit in dem Lehrtypus beider Apostel hangt auch wohl die Art zusammen, wie sie die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit behandeln. Jakobus wiederholt das Gebot Christi buchstäblich, wie dieser es gegeben hatte, doch aber so, daß er es dem Sinne und Geiste nach richtig verstand. Unter Christen soll kein Eid zur Versicherung erfordert werden, ihre Wahrheitsliebe und das gegenseitige Vertrauen unter ihnen soll so groß seyn, daß das Ja und Nein als Versicherung hinreicht, so sollen sie von Anfang an sich davor hüten, durch Lüge oder Meineid sich verdammlich zu machen, Jakob. 5, 12. Paulus erwähnt das Gebot Christi in dieser Form des Buchstabens nicht, sondern nur das, was es in Beziehung auf die Gesinnung bezweckte, daß die Christen unter einander nur Wahrheit reden sollten, weil sie sich wie Glieder zu einander verhielten, weil ein Glied von dem andern die Wahrheit zu fordern hat, die Sprache eben dazu da ist, die geistige Gemeinschaft, in welcher die

1) Vielleicht, daß Jene von der Jakobusparthei Gal. 2, 12 besonders darauf ausgingen, zu erforschen, ob die unter den Heiden lebenden und würkenden Juden sich selbst das Gesetz zu übertreten verleiten ließen, wozu sie auch nach den Beschlüssen des apostolischen Convents nicht berechtigt waren, — woraus aber nicht folgt, daß sie im Auftrage oder im Sinne des Jakobus hier handelten.

Glieder als Glieder unter einander stehen müssen, zu vermitteln und darzustellen. Daraus läßt sich nun auch leicht die auf das Verhältniß aller Menschen zu einander sich beziehende Verpflichtung ableiten, da alle Menschen als vernünftige zur Verwürklichung des Reiches Gottes geschaffene Wesen sich in dieser Beziehung wie Glieder zu einander verhalten und die Sprache zur Vermittelung und Darstellung dieses ihres Verhältnisses zu einander ihnen gegeben ist. Ephes. 4, 25. Und er trägt bekanntlich kein Bedenken, wo er das ihm gebührende Vertrauen bei Allen nicht voraussetzen kann, und wo es ihm besonders wichtig ist, seinen Worten zuversichtlichen Glauben zu verschaffen, einer solchen Betheuerungsformel, die ein Eid genannt werden kann, sich zu bedienen.

Wie das vorherrschend ethische Element überhaupt den Brief des Jakobus auszeichnet, so auch die Richtung, jeden Schein einer Ursachlichkeit der Sünde von Gott zu entfernen und die nachdrückliche Behauptung des freien Willens, dessen Selbstbestimmung die nothwendige Bedingung aller göttlichen Gnadenwürkungen sey. Keiner entschuldige sich bei den Reizungen zum Bösen, die ihn treffen, damit, daß er ihnen nicht widerstehen könne, daß eine höhere Macht, ein Verhängniß, eine göttliche Vorherbestimmung zur Sünde ihn fortreiße. Von Gott sey es fern zum Bösen Einen zu versuchen. Wie ihn, den Heiligen und Seligen, nichts Böses berühren könne, so versuche er auch Keinen zum Bösen, sondern es sey die Jedem einwohnende sündhafte Lust, durch die Jeder zum Bösen gereizt werde. Diese gebe auch den Versuchungen des Satans einen Anschließungspunkt, so daß aber Keiner gegen seinen Willen durch dessen Macht zur Sünde könne fortgerissen werden, 4, 7. So soll Jedem der Grund, sich bei seinen Sünden mit den Versuchungen durch Gott oder durch den Satan zu entschuldigen, genommen seyn, indem dem Gläubigen das Vermögen zugeschrieben wird, durch seine höhere sittliche Natur (das Bild Gottes in ihm) und die Leitung des göttlichen Geistes der sündhaften Lust und den

Versuchungen des Satans zu widerstehen, — es sey seine Schuld, wenn er unterliege und zur Vollbringung der Sünde sich fortreißen lasse. Er solle nur seinen Willen dem Willen Gottes unterordnen und in der Gemeinschaft mit Gott dem bösen Geiste widerstehen, so werde dieser von ihm fliehen, alle Versuchung zum Bösen werde an dem ernsten und gottergebenen Willen scheitern. Es solle nur Jeder durch seine Willensbestimmung Gott sich hingeben und Gott werde ihm nicht fehlen; 1, 13—16; 4, 7. 8. Jakobus setzt wie Paulus zwei Faktoren in den Gläubigen voraus, dies durch Christus wiederhergestellte Bild Gottes und die noch anklebende sündhafte Lust, welche den von außen kommenden Reizungen einen Anschließungspunkt gebe. Wenn er sagt, daß diese die Thatsünde erzeugt, 1, 15, so ist damit nicht gesagt, daß sie selbst etwas rein Natürliches, sittlich Gleichgültiges sey, sondern vielmehr wird vorausgesetzt, daß das Element in der menschlichen Natur nach ihrem dermaligen Zustande, welches, wenn man demselben nicht widersteht, sondern sich demselben hingiebt, die Thatsünde aus sich erzeugt, an sich selbst etwas Sündhaftes sey. Aber Jakobus hält sich mehr an die Erscheinungsseite des sittlichen Lebens, er geht nicht so wie Paulus in dem Römerbriefe auf die Wurzel des Gegensatzes zwischen dem Guten und Bösen in den Tiefen des Gemüths zurück; doch bildet er auch von dieser Seite ein wichtiges Glied in dem vollständigen Entwickelungsgange der christlichen Lehre. Die Art, wie er über die freie Willensbestimmung im Verhältnisse zu einer göttlichen Causalität im Bösen und im Guten sich ausspricht, giebt uns eine wichtige Ergänzung der Lehrweise des Paulus, wo dieser, wie in der Lehre von der Gnadenwahl, Prädestination, der Unbedingtheit der göttlichen Rathschlüsse, vermöge seiner religiösen Eigenthümlichkeit und seines praktischen oder elenktischen Zwecks nur die Eine Seite der christlichen Wahrheit hervorhebt, nur von dem Einen Grundtone der christlichen Gemüthsstimmung ausgeht und die andere Seite mehr in den Hintergrund treten läßt. Daher, wenn

man aus solchen einzelnen nicht im Zusammenhange mit der Analogie der ganzen neutestamentlichen Glaubenslehre verstandenen Stellen sich ein Lehrsystem bilden wollte, Irrthümer entstehen mußten, welche man, die Vergleichung der einander gegenseitig ergänzenden apostolischen Entwickelungsstufen und eigenthümlichen Lehrtypen benutzend, würde vermeiden gelernt haben [1]).

---

3. Die Lehre des Johannes.

Dieser Apostel hatte in dem Verhältnisse zu Paulus mit dem Jakobus dies gemein, daß er durch seine eigenthümliche Geistesart und durch seine eigenthümliche frühere Geistesentwickelung zu keiner solchen Begriffsdurchbildung, wie der dialektische Paulus, geeignet und geneigt war. Wenn aber bei Jakobus das praktische, so war bei Johannes das intuitive Element in der Durchdringung mit dem praktischen das vorherrschende, mehr große Anschauungsformen von den Grundverhältnissen des inneren Lebens, als Begriffe, welche die Gegensätze bis in's Einzelne entwickeln. In Hinsicht seiner eigenthümlichen christlichen Lebensentwickelung unterschied er sich von Paulus dadurch, daß er nicht durch mannichfache Kämpfe und Gegensätze hindurch aus einer solchen gewaltsamen Krisis zum Glauben an den Erlöser und zu dem darin begründeten Frieden gelangt war. Gleichwie Jakobus war auch er durch einen ruhigeren Entwickelungsgang zu seinem christlichen Standpunkte hindurchgedrungen; aber er unterschied sich wieder von dem Jakobus dadurch, daß sich nicht zuerst im Judenthum sein höheres Leben zu einer eigenthümlichen Gestaltung ausgebildet hatte, daß er nicht erst von

1) In Beziehung auf den ganzen hier behandelten Gegenstand will ich auch noch aufmerksam machen auf die Abhandlung eines mir theuern ausgezeichneten jungen Theologen, Frommann (jetzt Doktor Karl Frommann, Pastor der evangelisch-lutherischen Petrigemeinde in St. Petersburg) in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1833, erstes Heft.

diesem Standpunkte allmählig zu dem Glauben an Christus gelangt war und jener dann wieder auf seine Auffassung des Christenthums zurückwürkte, sondern bei ihm von Anfang an aus der Anschauung der Erscheinung Christi und der Gemeinschaft mit ihm alle Entwickelung des höheren Lebens sich herausbildete. Wie durch die Betrachtung eines vollkommenen göttlich-menschlichen Lebens, in welchem das Urbild der Menschheit verwürklicht vor seinen Augen sich darstellte, das Bewußtseyn des inneren Zwiespaltes zuerst in ihm hervorgerufen wurde, so gewann er auch durch das Hineinleben in die Gemeinschaft mit ihm die Kraft, diesen Zwiespalt zu besiegen. Daher dreht sich bei ihm Alles um den einfachen Gegensatz — das göttliche Leben in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, der Tod in der Entfremdung von ihm. Wie Alles bei ihm von der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung in dem Umgange mit dem Erlöser ausging, so wurzeln alle seine religiösen Auffassungsformen im Leben und beziehen sich auf die ganze Einheit desselben. Es kann daher von einer Sonderung des bloß Praktischen und des bloß Theoretischen nicht die Rede seyn, sondern beides geht von der ganzen Lebensrichtung aus. Dies zeigt sich in den inhaltreichen Worten: Leben, Licht, Wahrheit und deren Gegensatz Tod, Finsterniß, Lüge. Wie in der Gemeinschaft mit Gott, dem Urquell alles Lebens, welche nur durch seine Selbstoffenbarung in dem Logos vermittelt werden kann, der Geist des Menschen sein wahres Leben findet, wie, wenn in diesem wahren Leben das Bewußtseyn des Geistes sich entwickelt, das Leben das Licht des Geistes wird und der Geist in der Wahrheit lebt, sie zu seinem Lebensprincip hat, so ist mit der Losreißung des Geistes von seinem Urquell, mit der Trennung des Selbst- und Weltbewußtseyns von dem Gottesbewußtseyn, Tod, Unseligkeit, Finsterniß und Lüge gesetzt. Der menschliche Geist, geschaffen nach dem Bilde des göttlichen Logos, sollte durch die Gemeinschaft mit dieser göttlichen Lebensquelle erleuchtet werden; mit dem Leben in Gott, dem göttlichen Leben als dem wahren Leben des Gei-

stes, war auch von selbst das wahre Licht der Erkenntniß gegeben. Indem aber der Mensch durch seine Willensrichtung dem Ungöttlichen sich zuwandte, wurde er dadurch von dieser Quelle seines wahren Lebens und des Lichtes entfremdet, und er war nun nicht mehr für die Aufnahme desselben empfänglich. Der göttliche Logos hört zwar nicht auf, den Seelen der Menschen sich zu offenbaren, gleichwie Paulus sagt, daß sie in Gott leben, weben und sind, sein Licht scheint in die Finsterniß der von Gott abgewandten Menschheit hinein, von welchen Einstrahlungen „alles Wahre und Gute, das der persönlichen Erscheinung des Logos voranging, abzuleiten ist; aber dieser Offenbarung stellte sich die undurchdringliche Macht der Finsterniß entgegen [1]).

Als der Gipfel und Repräsentant dieser selbstsüchtigen,

1) Mit der von Frommann in seinem trefflichen Werke über den johanneischen Lehrbegriff, Leipzig 1839, S. 249, vorgetragenen Auffassung, daß Johannes in den ersten Worten 1, 5 das Verhältniß der menschlichen Natur in ihrem Urstande zu der Offenbarung des göttlichen Logos schildern, und daß er erst in dem zweiten Theile dieses Verses „καὶ ἡ σκοτία“ von dem seit dem Sündenfall bestehenden Verhältniß rede, mit dieser Auffassung kann ich durchaus nicht übereinstimmen. Nach ihr würde die σκοτία in den ersten Worten, um in der Sprache der Scholastiker zu reden, den Zustand des Menschen auf dem Standpunkte der **pura naturalia**, als einen **informis negative** bezeichnen und von der Offenbarung des Logos sollte die **gratia informans**, deren der Mensch zur Vollendung seiner geistigen Natur bedurfte, ausgehen. Aber nirgends findet sich bei dem Johannes die Vorstellung von einem solchen bloß negativen Verhältnisse des Geistes zu dem Logos als einer nur noch außerhalb der Gemeinschaft mit ihm bestehenden, noch nicht erfüllten Empfänglichkeit. Die Finsterniß bezeichnet bei ihm immer einen schon bestehenden Gegensatz gegen das göttliche Licht des Logos, ein Vorherrschen des Ungöttlichen. Seiner Anschauungsweise widerspricht es gewiß, daß er sich den nach dem Bilde des Logos geschaffenen Geist des Menschen nach seinem Urstande anders als in der Gemeinschaft mit der göttlichen Licht- und Lebensquelle des Logos gedacht haben sollte. V. 4 bezieht sich auf das, was der Logos seinem Wesen nach für die Menschheit war (seyn sollte); dann geht aber Johannes, V. 5, gleich zu dem Zustande der durch ihre Willensrichtung von Gott abgewandten Menschheit über.

von dem Zusammenhange mit Gott losgerissenen und daher der Finsterniß und der Lüge hingegebenen Richtung erscheint der Satan. Joh. 8, 44. Er steht nicht [1]) in der Wahrheit, er kann mit der ihm einmal zur Natur gewordenen Richtung keinen Haltpunkt in ihr, keinen Punkt, wo er vesten Fuß in derselben zu fassen vermöchte, finden, weil keine

1) Frommann behauptet in seinem angeführten Werke S. 332 u. d. f., daß der Satan nach dem johanneischen Begriffe nichts Anderes sey als „der den Menschen verführende Weltgeist in concreter Persönlichkeit gedacht," das Princip des Bösen in der Welt hypostasirt. Der Begriff von einer gefallenen Intelligenz soll diesem Apostel ganz fremd seyn. Aber wenn dieses so wäre, müßte es doch auf eine von diesen drei Weisen gedacht werden. Entweder er hätte mit Bewußtseyn die Form einer solchen Personification gewählt oder eine solche religiöse Zeitvorstellung, welche nur aus einer Verkörperung des Begriffs vom Bösen hervorgegangen wäre, hätte sich, ohne daß er sie zum Gegenstande besonderer Reflexion gemacht, seines Geistes bemächtigt (nach der schleiermacherschen Auffassungsweise), oder er hätte würklich den Satan als ein absolut böses Wesen, das von Ewigkeit her dagewesen, betrachtet. Das Erste anzunehmen, dazu kann man gewiß nicht die mindeste Berechtigung nachweisen, was das Zweite betrifft, so ist diese Lehre zu sehr in das ganze Lehrsystem des Johannes verflochten, als daß man nicht glauben müßte, er sey über den Inhalt dieser Vorstellung zu reflektiren, einen bestimmten Begriff über das Wesen des Satans und dessen Verhältniß zu Gott sich zu bilden, gedrungen gewesen. Die Annahme eines absoluten Dualismus ist aber gewiß eine mit dem johanneischen Theismus durchaus unvereinbare. So bleibt nichts Andres übrig, als die Voraussetzung, daß er den Satan als die zuerst von Gott abgefallene Intelligenz gedacht habe. Die Stelle Joh. 8, 44 enthält durchaus nichts dieser Annahme Widerstreitendes. Die Leute, welche Christus nach ihrer Sinnesart dort mit dem Satan vergleicht, wollte er ja auch keineswegs als von Natur böse Wesen bezeichnen, sondern als solche, welche durch allmählige Unterdrückung ihrer gottverwandten Natur zu dieser Unempfänglichkeit für das Wahre und Gute, zu dieser habituellen Verkehrtheit gelangt wären. Frommann sagt S. 335, daß der Fall eines guten Engels doch auch wieder ein auf ihn würkendes böses Urprincip voraussetze und daß man, um die Existenz des Satans zu erklären, immer wieder zu der Annahme eines anderen Satans getrieben würde. Aber dies erledigt sich durch das, was wir oben S. 577 Anmerk. über die nothwendige im Begriff des Bösen selbst begründete Unerklärbarkeit des Ursprunges der Sünde bemerkt haben.

Wahrheit in ihm ist. Es fehlt ihm nach der ihn beherrschenden lügenhaften Richtung das Organ, um die Offenbarung der Wahrheit in sich aufzunehmen und sich ihr anzuschließen.

Wo der geschaffene Geist dem sich offenbarenden Gott oder dem Logos ganz und rein sich hingiebt, da ist Wahrheit. Wo er von diesem Zusammenhange sich losreißt und in dieser selbstsüchtigen Losgerissenheit lebt, denkt und handelt, da ist Lüge. Wie die Wahrheit nach dem Johannes von der Richtung des ganzen Lebens auf Gott ausgeht, so ist daher auch das Wahre und das Gute ihm eins, und von der andern Seite Sünde und Lüge. Indem der Geist der Offenbarung der ewigen Wahrheit sich entzieht, das ursprüngliche Wahrheitsbewußtseyn in sich unterdrückt, erfolgt Selbstbelügung und Belügung Anderer. Daher wird der Satan als Lügner und Vater der Lüge dargestellt. So ergiebt sich demnach der allgemeine Gegensatz: Diejenigen, welche in der Lebensgemeinschaft mit Gott sich befinden, ein göttliches Leben von ihm empfangen haben, aus Gott geboren sind und daher Kinder Gottes genannt werden und Diejenigen, welche in der Lebensgemeinschaft mit jenem Geiste, von dem zuerst alle Richtung der Sünde und der Lüge ausgegangen ist, sich befinden oder welche aus der Welt sind, der Welt angehören, insofern unter der Welt hier nicht verstanden wird das Objektive als Solches, die Welt als Schöpfung Gottes, welche daher selbst als in dem Logos begründet, als Offenbarung Gottes, etwas an sich Gutes ist, sondern die Welt in subjektiver Beziehung, insofern das Bewußtseyn des Menschen an ihr haftet und sie von der Beziehung auf Gott losreißt, so daß dadurch das Weltbewußtseyn als das allein herrschende, von dem Zusammenhange mit dem Gottesbewußtseyn losgerissene, bezeichnet wird.

Wie nun nach dem Johannes die Theilnahme an jenem göttlichen Leben nur durch den Glauben an den Erlöser bedingt ist, bildet dieser einen neuen Abschnitt der Entwickelung

im Gegensatze gegen das früher vorwaltende Princip, gegen den Zustand der Entfremdung von Gott, der Verderbniß, aus welcher der Gläubige heraustritt. Wenn gleich wir bei Johannes keine so durchgeführte Darstellung der menschlichen Natur in ihrer Entfremdung von Gott finden, wie bei Paulus, was aus der bemerkten Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise, wie der eigenthümlichen Art der von ihm herrührenden Schriften zu erklären ist, so läßt es sich doch leicht nachweisen, daß dieselbe mit dem Wesen des Christenthums zusammenhangende Grundanschauung bei ihm vorhanden ist. Wir finden hier denselben Gegensatz zwischen dem, was die menschliche Natur als solche in dem Zustande ihrer Entfremdung von Gott ist und zu erzeugen vermag, und dem höheren Standpunkte, zu dem sie durch die naturumbildende Kraft eines ihr mitgetheilten göttlichen Lebensprincips erhoben wird, dem σαρκικὸν und dem πνευματικὸν. Wenn Johannes in seinem Proömium 1, 12 die Kinder Gottes als solche bezeichnet, welche nicht von irgend einem bestimmten menschlichen Geblüte und überhaupt nicht aus dem, was die menschliche Natur zu verleihen vermag, entsprossen sind, wenn Christus zu dem Nikodemus sagt, was von dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, so ist dies allerdings zunächst dem jüdischen Wahne entgegengesetzt, daß die äußerliche Abstammung von dem theokratischen Volke auf die Theilnahme an dem Reiche Gottes und die Würde der Kinder Gottes ein sicheres Anrecht verleihe; aber dieser temporäre Gegensatz wird hier aus einer in ganz allgemeiner Beziehung ausgesprochenen Wahrheit abgeleitet, aus dem allgemeinen Satze, daß der natürliche Mensch durch seine Sinnesart von dem Reiche Gottes entfremdet sey und er ein neues göttliches Leben empfangen müsse, um diesem Reiche einverleibt werden zu können. Daher findet denn auch nach dem Johannes wie nach dem Paulus dieselbe Bedingung und Vorbereitung für die Theilnahme an dem, was Christus der Menschheit verleihen will, Statt, das Bewußtseyn der Knechtschaft, in der sich die gottverwandte Natur des Menschen befindet, das

Bewußtseyn der eigenen Sündhaftigkeit, das Gefühl der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit, das Verlangen nach dem neuen göttlichen Leben, welches allein alle Bedürfnisse der höheren Natur des Menschen zu befriedigen vermag, wie in jener Vergleichung mit der ehernen Schlange, wo den Juden, die in gläubigem Gottvertrauen aufschauend die Heilung ihrer tödtlichen Wunden erwarten, Diejenigen entsprechen, welche im Gefühle des drohenden Verderbens, das ihre geistige Krankheit nach sich zieht, vertrauensvoll bei dem Erlöser die geistige Heilung suchen, wie in allen jenen johanneischen Gleichnissen, wo Christus den Durst für das Wasser des Lebens, den Hunger für das Himmelsbrod, das er verleihen will, in Anspruch nimmt, wie Johannes in seinem ersten Briefe sagt, daß wer sich frei von Sünde glaube, des aufrichtigen Sinnes ermangele und sich selbst belüge, daß ein Solcher Gott zum Lügner mache, weil darnach Alles, was in Beziehung auf die menschliche Sündhaftigkeit in den früheren göttlichen Offenbarungen ausdrücklich ausgesprochen worden und was in dieser Hinsicht durch die Sendung eines Erlösers an die Menschheit von Seiten Gottes vorausgesetzt wird, falsch wäre. 1 Joh. 1, 9.

Dazu nun aber, daß die Menschen zum Glauben an den Erlöser gelangen und der Hülfe durch ihn theilhaft werden sollten, dazu reichte die äußerliche Offenbarung des Göttlichen mit allen in der Erscheinungswelt sie begleitenden Merkmalen allein noch nicht hin. Ohne den imeren Sinn für das Göttliche, das sich in der Erscheinung offenbart, konnten sie von demselben nichts vernehmen. Die außen sich darstellende Macht des Göttlichen konnte keinen zwingenden Einfluß ausüben, sondern dieser setzt den schon empfänglichen Sinn, an dem er sich würksam zeigt, voraus. Ohne einen solchen ist alle äußerliche Offenbarung und Anregung vergeblich und die Unempfänglichen sind blind mit sehenden Augen, Joh. 12, 40. Daher ist das Gelangen der Menschen zum Glauben bedingt durch eine vorbereitende Einwürkung des göttlichen Geistes auf ihre Gemüther, wodurch der Sinn

für das Göttliche in ihnen angeregt, das Bewußtseyn ihres höheren Bedürfnisses und vermittelst desselben die Empfänglichkeit für das, wodurch dieses allein befriedigt werden kann, entwickelt wird, so daß der Glaube dann aus dem Zusammentreffen dieser vorhandenen inneren Empfänglichkeit mit der von außen sich darstellenden Offenbarung des Göttlichen von selbst sich ergiebt. Darauf bezieht es sich, wenn Christus zu den Juden, welchen vermöge ihres im Irdischen befangenen und nur auf das Irdische gerichteten Sinnes seine Worte unfaßlich und befremdend seyn mußten, sagt, um sie auf den Grund des von ihnen genommenen Anstoßes aufmerksam zu machen, Joh. 6, 44, 45, sie sollten nicht glauben, daß sie mit dieser Richtung des Gemüths zu ihm kommen, d. h. zum Glauben an ihn gelangen könnten [1]). Keiner könne zu ihm kommen, wer nicht von dem Vater, der ihn gesandt habe, zu ihm gezogen werde, wer nicht die erweckende Stimme des himmlischen Vaters in seinem Innern vernehme und ihr folge. Diese Worte sind zwar von den Anhängern des augustinischen Systems so mißverstanden worden, als wenn dadurch eine von aller menschlichen Selbstbestimmung unabhängige göttliche Anregung, als das Erzeugende jeder Empfänglichkeit für das Göttliche, bezeichnet werde, aber man hat dann in die ganze Stelle einen dem Zusammenhange und Zwecke des Gesagten fremden Sinn hineingelegt und einem einzelnen bildlichen Ausdrucke eine größere Bedeutung gegeben, als er in dem Zusammenhange haben kann. Allerdings soll hier der göttliche Antrieb dem bloß sinnlich menschlichen entgegengesetzt werden und die bildlichen Ausdrücke bezeichnen die Macht, mit welcher der göttliche Antrieb, wo er einmal zum Bewußtseyn gekommen, im Innern würkt, die Macht, mit der das Göttliche dem Selbstbewußtseyn

1) Im Gegensatze gegen ihr bloß sinnliches Kommen zu ihm, das nur aus einem sinnlichen Bedürfnisse, dessen Befriedigung sie irrthümlich bei ihm suchten, hervorging, da hingegen das wahre geistige Kommen zu ihm von dem Gefühle des wahren geistigen Bedürfnisses ausgehen müsse.

sich offenbart; aber damit ist keineswegs gesagt, daß dieser göttliche Antrieb von einer das unterdrückte Gottesbewußtseyn anregenden Einwürkung Gottes allein herrühre und der Mensch durch seine freie Selbstbestimmung nichts dazu thue, um denselben in sich aufkommen zu lassen. Diese Annahme würde vielmehr gerade mit dem Zwecke aller Stellen dieser Art in Widerspruch stehen, indem die Worte dem Zusammenhange nach zum Zwecke haben, die Menschen, zu denen sie gesprochen werden, zum Bewußtseyn verschuldeter Unempfänglichkeit als der Ursache ihres Unglaubens zu erwecken. Es würde damit überhaupt die johanneische Lehre von dem mit der Erscheinung des Erlösers und der Verkündigung des Evangeliums verbundenen Gerichte in Widerspruch seyn, denn dies Gericht beruht ja eben darauf, daß in dem verschiedenen Verhalten der Menschen gegen die Verkündigung des Evangeliums die verschiedene Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für den Glauben und darin die Verschiedenheit ihrer ganzen Gemüthsrichtung und Beschaffenheit sich offenbart.

Demnach ist in dem johanneischen Lehrbegriffe eine zwiefache Bedeutung des „εἶναι ἐκ θεοῦ“ und „εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας,“ zu unterscheiden, insofern darunter entweder in der höchsten Bedeutung der Worte die aus dem Glauben erst hervorgehende Beseelung durch den göttlichen Lebensgeist, welcher der Geist der Wahrheit ist, verstanden wird, oder nach der untergeordneten Bedeutung der Worte die allgemeine Berührung des Geistes mit Gott, der Sinn für das Wahre und Göttliche überhaupt, diejenige in dem entwickelten Gottesbewußtseyn begründete innere Empfänglichkeit, welche die Vorbereitung zum Glauben ist. In Beziehung auf diese letztere wird Joh. 8, 47 gesagt: „Wer aus Gott ist, vernimmt die Worte Gottes“ und 18, 38: „Wer aus der Wahrheit ist, vernimmt die Stimme Dessen, der von der Wahrheit zeugt.“ Daher müssen nun, wenn gleich Johannes dem Begriffe nach die beiden Standpunkte des natürlichen, von Gott entfremdeten Menschen und des aus Gott

geborenen einander schroff entgegensetzt, nach seiner Lehre doch in der Erscheinungswelt verschiedene Abstufungen und Uebergänge in dem Verhältnisse des ersten Standpunktes zu dem zweiten angenommen werden, je nachdem das ursprüngliche, aber durch die sündhafte Willensrichtung [1]) unterdrückte Wahrheitsbewußtseyn oder Gottesbewußtseyn mehr oder weniger hervortaucht, die Stimme Gottes zu vernehmen, dem Zuge des himmlischen Vaters zu folgen. Es kann zwar seyn, daß erst durch den unmittelbaren Eindruck der in der Erscheinung Christi sich offenbarenden Herrlichkeit das schlummernde Gottesbewußtseyn geweckt wird, es kann aber auch geschehen, daß der Mensch dem der Offenbarung des Sohnes vorangehenden Zuge des himmlischen Vaters folgend, dem Göttlichen und Guten aufrichtig nachstrebt, und ein solcher wird durch das Göttliche dem Göttlichen zugeführt. Die getrübte fragmentarische Offenbarung Gottes, die bisher das Dunkel seines Innern erleuchtete und ihn im Leben leitete, führt ihn der Offenbarung des göttlichen Urquells selbst in der Menschheit zu, und er freut sich, das Urbild, welches ihm bisher von fern vorleuchtete, in der Wirklichkeit erschienen zu sehen. Joh. 3, 21.

Was nun die johanneische Idee von dem Erlösungswerke betrifft, so tritt bei ihm zuerst das hervor, was er aus der unmittelbaren Anschauung von dem Leben Christi und dem unmittelbaren Eindrucke desselben in sein religiöses Selbstbewußtseyn aufgenommen hatte. Das Leben Christi als die Vermenschlichung des Göttlichen, deren Ziel ist, das Menschliche zu vergöttlichen, die Selbstoffenbarung des göttlichen Logos (als des Offenbarungsprincips für das verborgene Wesen Gottes) in der Form der von ihm angeeigneten Menschheit, um göttliches Leben ihr mitzutheilen und die menschliche Natur zur Offenbarungsform göttlichen Lebens zu verklären. Das große Wort des Johannes: „Der

1) Die Finsterniß, welche das hineinleuchtende göttliche Licht nicht in sich aufnehmen kann.

Logos ist Mensch geworden und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, wie sie in der Menschheit sich offenbart;" dies große Wort bezeichnet das Wesen der Erscheinung Christi und was die Menschheit durch ihn werden soll, den Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens. Und dasselbe liegt in dem, was er in seinem ersten Briefe sagt: „Wir verkündigen euch als Augenzeugen die Offenbarung der ewigen Lebensquelle, die bei dem Vater war, damit auch ihr in die Gemeinschaft mit derselben eintreten möget." Er nennt als die wesentlichen Merkmale dieser Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in der Menschheit, daß er erschien voll Gnade und Wahrheit; Gnade, die Bezeichnung der sich mittheilenden Liebe Gottes, — Gott als die Liebe, — und die Wahrheit ist ja nach der johanneischen Auffassung, wie wir bemerkten, nicht etwas Begriffliches, Abstraktes, sondern sie geht vom Leben aus und umfaßt die ganze Einheit des Lebens, daher eins mit dem Guten, dem Heiligen. Die Wahrheit ist das wesentliche Prädikat der inneren Einheit des göttlichen Lebens, und Christus nennt sich selbst bei Johannes die Wahrheit und das Leben. Daher wohl die Begriffe Liebe und Heiligkeit die beiden göttlichen Eigenschaftsbegriffe sind, welche, insofern man die überschwenglichen johanneischen Worte auf bestimmtere Begriffsbezeichnungen zurückführen darf, das am meisten erschöpfen, was er als das Charakteristische der in dem Leben Christi geoffenbarten Herrlichkeit Gottes darstellt und damit kommt es überein, daß er Liebe und Heiligkeit in seinem ersten Briefe als Bezeichnungen des göttlichen Wesens überhaupt gebraucht [1]).

Gott ist in Christo verherrlicht worden, 13, 32; — in ihm als dem Menschensohne, durch welchen das Urbild der

1) Das Letzte spricht Johannes zwar nicht ausdrücklich aus, aber es liegt doch dem, was er sagt, zu Grunde; denn wenn er 1 Joh. 1, 5 sagt: Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsterniß, so ist dem Gegensatze zufolge, wie Finsterniß Bezeichnung der Sünde ist, Licht Bezeichnung der Heiligkeit.

geborenen einander schroff entgegensetzt, nach seiner Lehre doch in der Erscheinungswelt verschiedene Abstufungen und Uebergänge in dem Verhältnisse des ersten Standpunktes zu dem zweiten angenommen werden, je nachdem das ursprüngliche, aber durch die sündhafte Willensrichtung [1]) unterdrückte Wahrheitsbewußtseyn oder Gottesbewußtseyn mehr oder weniger hervortaucht, die Stimme Gottes zu vernehmen, dem Zuge des himmlischen Vaters zu folgen. Es kann zwar seyn, daß erst durch den unmittelbaren Eindruck der in der Erscheinung Christi sich offenbarenden Herrlichkeit das schlummernde Gottesbewußtseyn geweckt wird, es kann aber auch geschehen, daß der Mensch dem der Offenbarung des Sohnes vorangehenden Zuge des himmlischen Vaters folgend, dem Göttlichen und Guten aufrichtig nachstrebt, und ein solcher wird durch das Göttliche dem Göttlichen zugeführt. Die getrübte fragmentarische Offenbarung Gottes, die bisher das Dunkel seines Innern erleuchtete und ihn im Leben leitete, führt ihn der Offenbarung des göttlichen Urquells selbst in der Menschheit zu, und er freut sich, das Urbild, welches ihm bisher von fern vorleuchtete, in der Wirklichkeit erschienen zu sehen. Joh. 3, 21.

Was nun die johanneische Idee von dem Erlösungswerke betrifft, so tritt bei ihm zuerst das hervor, was er aus der unmittelbaren Anschauung von dem Leben Christi und dem unmittelbaren Eindrucke desselben in sein religiöses Selbstbewußtseyn aufgenommen hatte. Das Leben Christi als die Vermenschlichung des Göttlichen, deren Ziel ist, das Menschliche zu vergöttlichen, die Selbstoffenbarung des göttlichen Logos (als des Offenbarungsprincips für das verborgene Wesen Gottes) in der Form der von ihm angeeigneten Menschheit, um göttliches Leben ihr mitzutheilen und die menschliche Natur zur Offenbarungsform göttlichen Lebens zu verklären. Das große Wort des Johannes: „Der

1) Die Finsterniß, welche das hineinleuchtende göttliche Licht nicht in sich aufnehmen kann.

Logos ist Mensch geworden und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, wie sie in der Menschheit sich offenbart;" dies große Wort bezeichnet das Wesen der Erscheinung Christi und was die Menschheit durch ihn werden soll, den Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens. Und dasselbe liegt in dem, was er in seinem ersten Briefe sagt: „Wir verkündigen euch als Augenzeugen die Offenbarung der ewigen Lebensquelle, die bei dem Vater war, damit auch ihr in die Gemeinschaft mit derselben eintreten möget." Er nennt als die wesentlichen Merkmale dieser Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in der Menschheit, daß er erschien voll Gnade und Wahrheit; Gnade, die Bezeichnung der sich mittheilenden Liebe Gottes, — Gott als die Liebe, — und die Wahrheit ist ja nach der johanneischen Auffassung, wie wir bemerkten, nicht etwas Begriffliches, Abstraktes, sondern sie geht vom Leben aus und umfaßt die ganze Einheit des Lebens, daher eins mit dem Guten, dem Heiligen. Die Wahrheit ist das wesentliche Prädikat der inneren Einheit des göttlichen Lebens, und Christus nennt sich selbst bei Johannes die Wahrheit und das Leben. Daher wohl die Begriffe Liebe und Heiligkeit die beiden göttlichen Eigenschaftsbegriffe sind, welche, insofern man die überschwenglichen johanneischen Worte auf bestimmtere Begriffsbezeichnungen zurückführen darf, das am meisten erschöpfen, was er als das Charakteristische der in dem Leben Christi geoffenbarten Herrlichkeit Gottes darstellt und damit kommt es überein, daß er Liebe und Heiligkeit in seinem ersten Briefe als Bezeichnungen des göttlichen Wesens überhaupt gebraucht [1]).

Gott ist in Christo verherrlicht worden, 13, 32; — in ihm als dem Menschensohne, durch welchen das Urbild der

1) Das Letzte spricht Johannes zwar nicht ausdrücklich aus, aber es liegt doch dem, was er sagt, zu Grunde; denn wenn er 1 Joh. 1, 5 sagt: Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsterniß, so ist dem Gegensatze zufolge, wie Finsterniß Bezeichnung der Sünde ist, Licht Bezeichnung der Heiligkeit.

Menschheit verwürklicht worden, — das heißt, er hat die Herrlichkeit Gottes, das vollkommene Bild Gottes als der heiligen Liebe in der Menschheit dargestellt. Wie die Menschheit nach dem Bilde Gottes geschaffen, dazu bestimmt war, Gott zu verherrlichen, das heißt ihn mit Selbstbewußtseyn in seiner Herrlichkeit zu offenbaren, so ist dies nun durch den Sohn Gottes in der Menschheit erfüllt worden. Die partielle Offenbarung des himmlischen Vaters in dem getrübten subjektiven Gottesbewußtseyn und seine vollkommene Offenbarung in der Erscheinung des Sohnes stehen in gegenseitiger Beziehung zu einander, jene ist die Vorbereitung für diese und von dieser strahlt eine neue Klarheit auf jene zurück. Wie, wer jene durch die mannichfaltigen Trübungen seines Innern hindurchstrahlende Offenbarung Gottes vernimmt, von der vollkommenen Offenbarung desselben Gottes in dem Sohne angezogen werden muß und wie daher, wer den Vater kennt, auch im Sohne den Vater nothwendig erkennen muß, das Nichterkennen, die Verleugnung des Sohnes ein Beweis davon ist, daß man auch den Vater nicht kennt und von ihm entfremdet ist, so stellt sich von der andern Seite erst in dem Sohne das Bild des Vaters in seiner heiligen Liebe den Menschen vollkommen anschaulich dar, erst in ihm offenbart sich auf eine den Menschen faßliche Weise, was der Gott ist, dessen heilige Persönlichkeit darzustellen der Mensch geschaffen worden [1]). Erst durch ihn hebt Gott die zwischen ihm und der Menschheit bestehende Kluft auf und theilt sich derselben in der Gemeinschaft göttlichen Lebens mit, giebt aus dem Leben sich zu erkennen, wie alles lebendige Erkennen Gottes nur vom Leben ausgehen kann —

1) Nachdem Christus Joh. 6, 45 gesagt hat, daß einst Alle durch die Stimme des Vaters in ihrem Innern zu ihm sollten geführt werden, verwahrt er sich gegen das Mißverständniß, als ob dies schon die vollkommene Erkenntniß des Vaters sey. Diese habe nur der Sohn und er allein könne sie offenbaren. Jenes Erste also sollte nur etwas Vorbereitendes und ein Wegweiser zu dem Vollkommenen seyn.

und in allen diesen Beziehungen konnte er daher sagen: „Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht.“

Johannes betrachtet das ganze Leben Christi vom Anfang an als Offenbarung der Herrlichkeit des in ihm erschienenen göttlichen Logos, sein ganzes Leben daher als Eine zusammenhängende Offenbarung Gottes, und daher kann das Göttliche in der Beziehung zu Christus nirgends als etwas Einzelnes und von außen her Mitgetheiltes betrachtet werden. So können auch die Wunder als Merkmale einer göttlichen die Natur beherrschenden Kraft, als Ergebnisse, welche von der Gegenwart einer solchen zeugen, aus dem Naturzusammenhange in der Erscheinungswelt nicht erklärbar sind, sie können nicht als etwas Einzelnes, erst von außen her hinzukommendes Göttliches, als eine neue Reihe von Thatsachen, die von den übrigen Werken Christi ihrem inneren Wesen nach verschieden sind, angesehen werden. Nur insofern die ihm ursprünglich einwohnende Herrlichkeit Gottes, welche bis zum Anfange seiner öffentlichen messianischen Thätigkeit unter den gewöhnlichen Formen des irdischen Menschenlebens ganz verhüllt war, von diesem Zeitpunkte an, in einzelnen Momenten aus dieser Verhüllung heraustretend, sich offenbarte in solchen Ergebnissen der Sinnenwelt, durch welche auch die sinnlichen Menschen angeregt werden sollten, die Gegenwart des Göttlichen zu ahnen, nur in Beziehung auf diesen Anfang einer neuen Epoche seiner Wirksamkeit zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Menschheit, nur in dieser Beziehung bezeichnet Johannes den Anfang der Wunder Christi 2, 11 als den Anfang der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Wenn er erzählt, daß der Täufer den Geist Gottes auf den Erlöser hinabsteigen sah, wodurch er bezeichnet wurde als Der, welcher taufen sollte mit heiligem Geiste, so will er gewiß nicht damit sagen, daß Christus, wie nach der gewöhnlichen jüdischen und der judaisirend-christlichen Ansicht, damals erst mit der Fülle göttlicher Kraft zu seinem messianischen Berufe ausgerüstet wurde, denn gerade in dieser Beziehung bildet die johanneische Anschauungsweise

den entschiedenen Gegensatz gegen beide Ansichten. Und in seinem Sinne ist dies gewiß nur so aufzufassen, daß, eben weil Christus der menschgewordene Logos selbst war, alles Göttliche der früheren Offenbarungen in ihm sich concentrirte, daß eben daher nicht von einzelnen vorübergehenden Anregungen und Offenbarungen des göttlichen Geistes bei ihm die Rede seyn kann, sondern der göttliche Geist, der die früheren Propheten nur fragmentarisch erleuchtete und beseelte, von Anfang an in seiner Totalität ihm einwohnte und von ihm aus würkte, wie sich dies von diesem Zeitpunkte an auf eine den gewöhnlichen Menschen wahrnehmbarere Weise in jenen außerordentlichen Merkmalen offenbaren sollte. Darin, daß der Sohn das göttliche Leben nicht als etwas von außen her Mitgetheiltes, sondern als etwas seinem Wesen Einwohnendes, als Eigenthum es besitzet, die göttliche Lebensquelle selbst in ihm erschienen ist, hat es seinen Grund, daß er allein göttliches Leben Andern mittheilen kann, Joh. 5, 26, und die Taufe des heiligen Geistes, die er verleiht, ist eben nichts Anderes als das Eintauchen der menschlichen Natur in das von ihm mitgetheilte göttliche Leben, daß sie ganz von demselben durchdrungen werde. Joh. 7, 39.

Aber wie die Wunder Christi einerseits im Verhältnisse zu dem inneren Wesen seiner Erscheinung, zu seiner von der Einwohnung des Logos in ihm ausgehenden δόξα als etwas Natürliches erscheinen, so sind sie andrerseits die Merkmale oder Zeichen der Offenbarung dieser ihm einwohnenden Herrlichkeit für die sinnlichen Menschen, um diese von der Erscheinung in der Sinnenwelt zu dem Göttlichen, das sich in dieser offenbart, hinzuleiten, für den Totaleindruck und die Totalanschauung von der Offenbarung der göttlichen δόξα in dem Menschensohne ihre Empfänglichkeit anzuregen. In diesem Sinne spricht Christus zu dem Nathanael, dessen Glaube erst noch an einem solchen einzelnen Merkmale haftete: „Du wirst Größeres sehen als dieses, von nun an werdet ihr den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen über den Menschensohn," —

das Größte in dem unmittelbaren Wesen seiner Erscheinung selbst, als durch welche die alte Kluft zwischen Himmel und Erde aufgehoben worden, das Band der Gemeinschaft zwischen beiden, das Vermittelnde, wodurch die Fülle göttlicher Kräfte sich in die Menschheit ergießt, im Verhältnisse zu welcher Totalität der Gottesoffenbarung in der Menschheit alle früheren Angelophanieen und Theophanieen nur als vereinzelte Strahlen des Göttlichen erscheinen.

Darnach bestimmt sich nun auch die Abstufung in der Anwendung des Begriffs vom Glauben bei Johannes, insofern darunter entweder die von einem sinnlichen Eindrucke, von dem Eindrucke einzelner, Staunen erregender Thatsachen in der Sinnenwelt ausgehende Anerkennung einer höheren Macht verstanden wird, wie 2, 23, oder das Ergriffenseyn des Gemüths von dem unmittelbaren geistigen Eindrucke des Göttlichen in dem Leben und den Worten Christi vorausgesetzt wird, wie der Glaube, welchen Petrus bezeugte 6, 68.

Wenn gleich Johannes die Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Christi als des menschgewordenen Logos durch das Ganze seines irdischen Lebens als Gegenstand der gläubigen Aneignung besonders hervorhebt, so giebt er doch dabei dem Leiden Christi für das Erlösungswerk dieselbe Bedeutung wie Paulus, was aus einzelnen Andeutungen erhellt. Insofern Christus in seinen Leiden die Liebe Gottes zu der gefallenen Menschheit offenbarte, das sittliche Ideal seines Lebens kämpfend und siegend zur Vollendung führte, mit Selbstverleugnung das Werk vollbrachte, das ihm der himmlische Vater auf Erden zu vollbringen übergeben hatte, so sagt Christus in Beziehung auf dieses sein bevorstehendes Leiden, das er der Willensthat nach schon vollzogen hat, 13, 31, jetzt sey der Menschensohn verherrlicht und Gott verherrlicht in ihm. Er sagt von seinem Leiden als der Vollendung seines gottgeweihten oder Gott als Opfer dargebrachten Lebens, 17, 19, daß er sich für seine Jünger Gott weihe oder als Opfer darbringe, damit auch sie in der Wahrheit geweiht oder geheiligt seyen. Die Verwürklichung

des Ideals der Heiligkeit in dem Leben und Leiden Christi wird hier als der Grund der Heiligung der ganzen Menschheit dargestellt. Hätte er nicht selbst dies Ideal verwürklicht, so könnte er nicht dies Princip der Heiligung für die ganze Menschheit abgeben, an welchem man aber nur durch den Eintritt in die Gemeinschaft mit ihm vermöge der Aneignung der von ihm verkündigten Wahrheit Theil nehmen kann. Es liegt bei dem Johannes auch diese Idee wie bei Paulus von der durch Christus getragenen Sündenstrafe der Menschheit und der durch ihn vollzogenen Versöhnung der Menschheit mit Gott zu Grunde, wenn gleich er nach seiner Art diesen Begriff nicht so ausführlich entwickelt und wenn gleich die Idee von Christus als dem Mittheiler des göttlichen Lebens und Stifter der göttlichen Lebensgemeinschaft immer die am meisten vorherrschende bei ihm ist. Wie wenn der Täufer Johannes ihn als den Schuldlosen, voll himmlischer Sanftmuth und Geduld unter allen Leiden, vergleicht mit einem Lamme, auf das die Sündenstrafe und Schuld der Menschheit gleichsam gelegt worden und das sie hinwegträgt [1]), und wenn der Apostel selbst ihn in seinem ersten Briefe bezeichnet als das Sühnopfer (ἱλασμὸς) für die Sünden. Als Christus davon gesprochen hatte, wie durch die Gemeinschaft mit ihm allein göttliches Leben erlangt werden könne, wie er in dieser Beziehung das Himmelsbrod sey, für das geistige Leben des Menschen *das*, was das irdische Brod für das leibliche Leben, fügt er 6, 51 hinzu, das Brod, welches *er geben werde* [2]), sey sein Leib [3]), den er hingeben werde für das Leben der Welt, und sodann geht

1) Auf den Streit über den Sinn, in welchem der Täufer die Worte ursprünglich gesprochen, haben wir uns hier natürlich nicht einzulassen, da es uns hier nur darauf ankommt, die Begriffe, welche der Apostel Johannes zu den seinen macht, zu bezeichnen.

2) Etwas Anderes als wenn er *sich* selbst nach seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Erscheinung das Brod des Lebens nennt.

3) Zur Rechtfertigung dieser Auffassung vergl. Lücke's Commentar zu diesen Worten.

er wieder, wenn gleich in veränderter Form, zur Durchführung derselben Grundidee zurück, wie man ihn seinem ganzen göttlich-menschlichen Wesen nach in sich aufnehmen müsse. Es läßt sich darnach voraussetzen, daß zwischen diesen beiden Momenten, von denen das eine sich allgemein auf das ganze Wesen Christi, das andere sich insbesondere auf seine Selbstaufopferung für das Heil der Menschheit bezieht, ein innerer Zusammenhang stattfinden muß. Nämlich die göttliche Lebensmittheilung des Erlösers, Alles, was er durch sein göttliches Leben in der Menschheit würken sollte, war dadurch bedingt, daß, wie er selbst den Vater auf Erden verherrlicht hatte, er in der menschlichen Natur, in der er ihn verherrlicht hatte, aus den Schranken des irdischen Daseyns enthoben und zum himmlischen Vater, zur Gemeinschaft seiner Herrlichkeit erhoben würde, um von nun an in unsichtbarer geistiger Würksamkeit unter den Menschen das Werk zu vollbringen, von welchem er in seiner leiblichen Gegenwart auf Erden den Grund gelegt hatte, dadurch, dürch die göttliche Lebensentwickelung, die siegreiche Fortbildung des Reiches Gottes auf Erden, ihn zu verherrlichen. Joh. 17, 1—5. Auf diesen nothwendigen Zusammenhang weiset Christus selbst bei dem Johannes hin, wo er sein irdisch-menschliches Leben mit dem Samenkorn vergleicht, das erst in dieser besonderen Form aufgelöst werden mußte, um nicht allein zu bleiben, sondern viele Frucht zu bringen. Es blieb das göttliche Leben in ihm selbst allein verborgen als sein ausschließliches Eigenthum, so lange er in sinnlicher Gegenwart auf Erden sich befand. Zwar hatte dies einen natürlichen Grund darin, daß die Apostel, so lange sie Christus sinnlich gegenwärtig in ihrer Mitte sahen und seiner persönlichen äußerlichen Leitung in allen Angelegenheiten genossen, von seiner sinnlichen Gegenwart, von seiner äußerlichen Führung abhängig waren, nicht über seine menschliche Persönlichkeit zu dem höheren Gesichtspunkte von ihm als dem Sohne Gottes, nicht zu einer von seiner leiblichen Gegenwart und Würksamkeit unabhängigen geistigen Ge-

meinschaft mit ihm, und daher nicht zur selbstständigen Mündigkeit des geistigen von dem Erlöser ausgehenden Lebens sich erheben konnten. In dieser Beziehung hätten die Jünger für die göttliche Lebensmittheilung des Erlösers nicht empfänglich werden können, wenn nicht zuerst seine sinnliche Gegenwart ihnen entzogen worden wäre. Aber dieses Negative, die Aufhebung dieses der höheren Einwürkung Christi auf die Jünger entgegenstehenden Hindernisses wäre allein noch nicht hinreichend gewesen das göttliche Werk in den Seelen der Jünger zu Stande zu bringen, wenn nicht mit diesem Negativen zugleich das Hinzukommen einer neuen positiven Macht verbunden gewesen wäre. Es war dies nur von Seiten der Jünger die nothwendige Vorbereitung, um sie für die göttlichen Einwürkungen des verherrlichten Erlösers empfänglich zu machen. In dem zuversichtlichen Bewußtseyn, daß er mit solcher Kraft in der Menschheit werde würken können, sagt Christus bei Johannes, daß er von der Erde enthoben, Alle zu sich ziehen werde, 12, 32. In Beziehung auf diesen Begriffszusammenhang betrachtet Johannes 7, 39 die Mittheilung des göttlichen Lebensprincips, welches von Christus auf die Gläubigen übergehen, die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, wie das Leben der Gesammtheit durchdringen sollte, das, was das christliche Leben in seiner Selbstständigkeit und Mündigkeit bildet, das πνεῦμα ἅγιον als ein Ergebniß der Verherrlichung Christi, als nicht vorhanden, bis diese verwürklicht worden [1]).

1) Was die Frage betrifft, wie sich in der Stelle Joh. 7, 38 die johanneische Auslegung zu dem Sinne verhalte, in welchem die Worte von Christo ursprünglich gesprochen worden, so beziehen sich diese allerdings nicht auf eine bestimmte als zukünftig gesetzte Thatsache, sondern, wie Joh. 4, 14, auf den ganz allgemein ausgesprochenen Satz, daß der Glaube an ihn in Jedem eine Quelle göttlichen Lebens werde, welches unter dem Bilde des lebendigen Wassers dargestellt wird. Mit Recht aber konnte Johannes sagen, daß das, was Christus hier sprach, damals noch nicht erfüllt werden konnte, weil das Bewußtseyn eines von Christus empfangenen göttlichen Lebens damals in den Gläubigen sich noch nicht entwickelt hatte, daß erst mit der Ausgießung des heiligen

Als das, was von Seiten des Menschen zur Aneignung dessen, was Christus als der Erlöser der Menschheit gewürkt hat, erfordert wird, setzt auch Johannes den Glauben. Dies ist das Eine Werk, welches Gott verlangt, Joh. 6, 29, im Gegensatze gegen die πολλὰ ἔργα jüdischer Werkheiligkeit, und aus diesem Einen inneren Werke, dieser Einen inneren Selbstbestimmung folgt von selbst Alles, was zur Heiligung des Menschen erforderlich ist. Er unterscheidet aber, wie wir schon bemerkten, den von einem vorherrschend sinnlichen Elemente ausgehenden Glauben, den Autoritätsglauben, der, wie er aus einem mehr sinnlichen als geistigen Eindrucke entstanden, leicht andern sinnlichen Eindrücken unterliegt und wieder hinschwindet, von dem Glauben, der, wie er mitten aus dem inneren Leben, dem tief gefühlten Bedürfnisse nach einer Erlösung von der Sünde oder von einem in der Tiefe des Gemüths empfangenen Eindrucke des Göttlichen ausgeht, also auch tief in das Gemüth eingeht, das μένειν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ἔχειν τὸν λόγον μένοντα ἐν ἑαυτῷ. Dieser Glaube ist, wie bei Paulus, eine solche Richtung und Handlung des Gemüths, wodurch Einer sich Dem, welchen er als seinen Erlöser erkennt, ganz hingiebt, in die Gemeinschaft mit ihm eingeht. Mit diesem Glauben ist, wie das Eingehen in die Gemeinschaft mit dem

---

Geistes, als aus welchem jenes Bewußtseyn hervorgeht, dies geschehen konnte, daß es also in dieser Hinsicht allerdings etwas Prophetisches war. Die neutestamentlichen Begriffe der ζωὴ αἰώνιος und des πνεῦμα ἅγιον hangen genau zusammen; sie verhalten sich zu einander, wie die Begriffe von Würkung und Ursache. Wenn gleich mit dem Glauben an Christus schon dem Princip und der Potenz nach die Theilnahme an einem göttlichen Leben in den Gläubigen gesetzt war, so offenbarte sich die Würkung desselben doch erst seit der Ausgießung des heiligen Geistes. Seit diesem Momente strömt das in der Theilnahme an dem göttlichen Geiste, den die Gläubigen empfangen, begründete göttliche Leben fort in der Menschheit, und durch die Geschichte erhalten diese Worte Christi ihr rechtes Verständniß und sie werden dadurch in ihrer Wahrheit bewährt. Johannes giebt also vielmehr einen historischen Commentar als eine einfache Wortauslegung.

Erlöser, also auch die Theilnahme an seinem göttlichen Leben gesetzt. Wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben, ist vom Tode zum Leben übergegangen, ist wiedergeboren aus dem göttlichen Geiste, der von nun an statt des bisher vorherrschenden sündhaften Princips das Bestimmende in ihm wird, er ist zu einem göttlichen Leben auferweckt, ein Kind Gottes geworden. Es muß sich daher auch eine neue Gestaltung und ein neues Gesetz seines Lebens von selbst daraus entwickeln.

Leicht läßt sich das, was Johannes über das Verhältniß der Gebote zum Glauben sagt, auf die pauliniſche Auffassung von dem Verhältnisse des Gesetzes zum Glauben zurückführen. Er redet zwar von Geboten des Herrn in mehrfacher Zahl, aber alle Gebote werden auf das Eine, welches das Charakteristische der καινὴ διαθήκη ist, das Gebot der Bruderliebe, zurückgeführt, und zwar wird das Neue dieses Gebots im Verhältnisse zu den Geboten des alten Gesetzes dadurch bezeichnet, — zu lieben, wie Christus liebte, wie er sein Leben hingab für das Heil der Menschen, also die aufopfernde Bruderliebe nach seinem Beispiele. Aus diesem Zusammenhange erhellt nun gleich, daß hier nicht von solchen Geboten die Rede seyn kann, welche von außen her zu dem Glauben hinzukommen, sondern nur von solchen, welche aus dem göttlichen Leben, das der Glaube mit sich führt, aus dem darin liegenden Gesetze, als Anforderungen dieses inneren Lebensgesetzes, sich von selbst entwickeln, einzelne Züge, in denen sich das Vorbild des Lebens Christi den Gläubigen darstellt. Dies neue Gebot setzt ja den Glauben an die erlösende selbstaufopfernde Liebe Christi voraus, und aus dem Bewußtseyn dieser Liebe entzündet sich von selbst der Trieb, solche Liebe gegen die Brüder zu üben. 1 Joh. 3, 16; 4, 10—19. Johannes sagt I. 5, 3, die Gebote Christi seyen nicht schwer, obgleich sie ein Ideal der Heiligung darstellen; aber er nennt sie nicht so wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihres eigenthümlichen Verhältnisses zu dem Glauben und zu dem inneren Leben der Gläubigen,

weil nämlich diese Gebote nicht als todter Buchstabe dem im Innern des Menschen vorherrschenden Principe der Sünde entgegentreten, sondern sie den lebendigmachenden Geist der Liebe, der sich aus dem Glauben entwickelt, voraussetzen, weil aus der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, dem neuen göttlichen Lebensprincip, wie der innere Drang, so die Kraft, diese Gebote zu erfüllen, hervorgeht. Johannes selbst führt zum Beweise, daß jene Gebote nicht schwer seyen, den Grund an, weil die Geburt aus Gott die Kraft verleihe, alles Ungöttliche zu besiegen, weil der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes die weltüberwindende Macht, in diesem Glauben schon von selbst der Sieg über die Welt, über alles Ungöttliche gesetzt ist, 1 Joh. 5, 4, gleichwie Paulus sagt, daß man mit diesem Glauben schon thatsächlich der Welt abgestorben sey. Christus fordert ja in dem johanneischen Evangelium 16, 33 die Gläubigen auf, ihr Vertrauen darauf zu setzen, daß er die Welt (die ganze Macht des Bösen) überwunden habe, sie durch ihn eine nichtige geworden sey, die Gläubigen demnach vermöge der Gemeinschaft mit ihm an diesem seinem Siege Theil nähmen, jene Macht nicht mehr zu fürchten brauchten, und daher konnte Johannes den Glauben selbst den über die Welt schon errungenen Sieg nennen. Wer aber die Gebote Christi nicht beobachtet, der beweiset eben dadurch, daß er jenes göttlichen Lebens und der Gemeinschaft mit Christo ermangelt, also auch nicht im wahren Sinne an ihn glaubt. Wer in Sünden lebt und vorgiebt, an Christus zu glauben und ihn zu kennen, ist in der That doch fern davon, an ihn zu glauben und ihn zu kennen. Glauben und Erkennen, Beides läßt sich ja nach der johanneischen Anschauungsweise von dem Leben durchaus nicht trennen. Wer Christum kennt, kann ihn nur kennen als den Heiligen, der erschienen ist, das Reich des Bösen in der Menschheit zu zerstören, die Sünde hinwegzunehmen. Und wer ihn als einen solchen erkannt hat und ihn als einen solchen glaubt, wer das Bild eines solchen Chri-

stus in sein inneres Leben aufgenommen hat, der kann nicht ferner im Dienste der Sünde leben.

Etwas Anderes ist der Glaube an den würklichen historischen Christus, etwas Anderes der Aberglaube an das Trugbild, das sich Einer von einem Messias macht, wie er ihn nach seinen sündhaften Neigungen haben will. Einen solchen Glauben in diesem letzten Sinne bezeichnet Johannes in seinem Evangelium 2, 23, wo er sagt, daß Viele an Jesus als den Messias glaubten, wegen der Wunder, welche sie ihn vollbringen sahen. Aber da sie nicht durch das Gefühl eines höheren Bedürfnisses getrieben, den Erlöser von der Sünde in ihm suchten und sahen, da sie nicht für den geistigen Eindruck des Göttlichen empfänglich waren, sondern nur von dem sinnlichen Eindruck berührt worden, so konnte also auch nur ein solches Bild von dem Messias sich ihnen darstellen, wie es ihrem von einem sinnlichen Elemente ausgehenden Verlangen entsprach. Eben deshalb mußte ihr Glaube oder vielmehr Aberglaube, indem er sich in seinen sinnlichen Hoffnungen getäuscht sah, bald in Unglauben übergehen. Deshalb gab sich Christus dem Enthusiasmus, mit welchem sie sich an ihn anschließen wollten, nicht hin, indem er mit seinem die Tiefen der Gemüther durchforschenden Blicke erkannte, daß sie noch fern waren von dem Glauben, welcher die Gemeinschaft mit ihm zu ergreifen fähig ist. Auf einen solchen Glauben, der durch die Erweckung des schlummernden Gottesbewußtseyns in dem Umgange mit dem Erlöser von der Vermischung des sinnlichen Elements erst gereinigt werden mußte, bezieht sich, was Christus zu der Menge Derjenigen sagt, welche an ihn zu glauben vorgaben [1]): „Wenn sie sein bisher nur oberflächlich aufgenommenes Wort würklich in ihr Inneres aufnähmen und sich recht aneigneten, dann erst würden sie wahrhaft seine Jünger seyn, und dann würden sie von dem inneren Leben aus die Wahrheit erkennen und durch die Macht der ihr ganzes

1) Joh. 8, 31.

Leben durchdringenden Wahrheit würden sie immer mehr frei werden von Allem, wodurch die höhere Natur das zum Grunde liegende Gottesbewußtseyn in ihnen, gefangen gehalten werde [1]).

Wie Johannes dem Begriffe nach einander entgegensetzt die Kinder Gottes, die aus Gott Geborenen und die der Welt, dem bösen Geiste Angehörenden, die Kinder des διάβολος, ohne doch damit nur einen schroffen, durch keine Uebergangspunkte vermittelten Gegensatz in der Erscheinung anzunehmen, so setzt er auch durch die Aufstellung jenes ersten Begriffs keineswegs etwas in der Erscheinung gleich Abgeschlossenes und Vollendetes, und es sind keineswegs verschiedene Entwickelungsstufen dadurch ausgeschlossen. So sagt er, wie wir gesehen haben, daß der Glaube den Sieg über die Welt in sich schließe und daß, wer an Jesus als den Sohn Gottes glaube, eben durch die Macht dieses Glaubens die Welt überwinde. Vermöge des empfangenen göttlichen Lebensprincips kann die Versuchung zur Sünde keinen Anschließungspunkt bei ihm finden, und Alles, was sich ihm von außen feindselig entgegenstellt, kann doch nur dazu dienen, die Entwickelung des göttlichen Lebens in ihm selbst und den Sieg der ihrem Wesen nach siegreichen, durch Alles, was sich ihr entgegenstellt, zur Vollendung hindurchdringenden Sache Christi zu fördern, 1 Joh. 4, 4. Wer aus

1) Zwar wird in dieser Stelle der Begriff der Freiheit in einem andern Gegensatze aufgefaßt, als bei Paulus, nicht im Gegensatze zu der gesetzlichen Knechtschaft, sondern zu einer politischen Scheinfreiheit. Die wahre Freiheit, sagt Christus, ist die innere, welche von der Erlösung ausgeht. Bis der Mensch diese erlangt habe, sey er bei aller äußerlichen Unabhängigkeit doch in Knechtschaft, indem er nicht frei sich selbst bestimme nach dem Gesetze seines ursprünglichen und wahren Wesens, sondern beherrscht werde von einem fremdartigen Principe, durch welches dieses sein ursprüngliches und wahres Wesen unterdrückt gehalten werde. Es liegt aber hier, wie leicht erhellt, derselbe allgemeine Begriff von dem Gegensatze zwischen Freiheit und Knechtschaft zu Grunde, wie bei Paulus, und der dreifache Standpunkt in der sittlichen Entwickelung des Menschen läßt sich auch leicht daraus ableiten.

Gott geboren ist, sündigt nicht, sondern er verwahrt sich gegen allen Reiz zur Sünde und der Böse berührt ihn nicht (das Böse kann nirgends einen Anschließungspunkt bei ihm finden), 1 Joh. 5, 18. Eben weil er aus Gott geboren ist, so ist es unmöglich, daß er sündige, da ihm der Same göttlichen Lebens einwohnt, von dem nichts Böses, nur das Gute ausgehen kann, 1 Joh. 3, 9. Daraus ist aber nun keineswegs zu schließen, daß der Idee die Erscheinung ganz entspreche und sich in derselben der Christ als einen Sündenlosen darstelle. Das Gegentheil setzt Johannes voraus, indem er auch bei den Christen noch das Bedürfniß der Sündenvergebung und der fortgehenden Reinigung von der Sünde annimmt. Wenn wir unsere Sünden bekennen — sagt er — das heißt von dem Bewußtseyn der uns noch anklebenden Sünde durchdrungen, und von den Gefühlen der Buße erfüllt sind, so ist Gott treu und gerecht [1]), daß er uns die Sünden vergebe und uns reinige von aller Sünde, 1 Joh. 1, 9. Demnach müssen wir der Lehre des Johannes zufolge das Verhältniß uns so denken: wenn gleich der Christ als solcher, in Beziehung auf sein in der Gemeinschaft mit Christus wurzelndes Leben, wenn gleich dies ihm einwohnende göttliche Leben an sich von der Sünde nicht berührt werden kann, doch wie dasselbe einer in ihrem Widerstreben verharrenden sündhaften Natur eingepfropft ist, bleibt es daher den Trübungen durch ihre Einmischungen immerfort ausgesetzt und es kann diese nur durch fortgesetzten Kampf

1) Beide Begriffe hangen hier genau zusammen, die Treue Gottes, darin bestehend, daß Gott in seinem Handeln, in der Weltregierung, sich mit sich selbst übereinstimmend zeigt, den Erwartungen, welche er durch seine Offenbarungen im Worte oder durch sein Walten in der Geschichte, durch die begonnenen Würkungen seines Geistes im Leben der Einzelnen erregt hat, entspricht, seine Verheißungen erfüllt, — so wie er dem seine Sünden Bekennenden die Sündenvergebung verheißen hat, diese verleiht. Seine Gerechtigkeit besteht darin, daß er die von ihm selbst gegebenen Gesetze des Gottesreiches vollzieht, Jedem verleiht, was ihm nach denselben zukommt, so auch die Vergebung der Sünden ertheilt, wenn die Bedingung erfüllt wird, unter der er sie verheißen hat.

von sich abwehren. Das göttliche Leben muß sich, bis es die ganze Natur durchdrungen und in sich aufgenommen hat, was in dem irdischen Daseyn nie zu Stande kommt, in einem fortgehenden Läuterungsprozeß entwickeln. Auf einen solchen bezieht sich das, was Christus in dem Gleichnisse von der Weinrebe sagt, Joh. 15. Zwar seyen seine Jünger schon rein durch das von ihm gesprochene Wort, insofern sie dasselbe als Reinigungsprincip in ihr inneres Leben aufgenommen hätten, aber die reinigende Kraft desselben müsse sich an ihnen nun noch von innen heraus, die ganze Natur durchläuternd, offenbaren. Wie der Winzer von den fruchtbringenden Zweigen der Weinrebe alle fremdartigen Auswüchse abschneidet, damit sie immer mehr Frucht bringen, so reinigt Gott durch den aus dem Leben in der Gemeinschaft mit Christus sich entwickelnden Läuterungsprozeß immer mehr die ganze menschliche Natur, damit der von ihm empfangene Lebenssaft durch die Beimischung des fremdartigen Saftes aus dem wilden Stamme der alten Natur in seiner fruchtbringenden Kraft nicht gehemmt, in immer reicheren Früchten, den Werken ächt christlicher Gesinnung [1]), sich offenbare.

So löset sich nun leicht der Gegensatz, welcher darin zu liegen scheint, wenn Johannes einerseits sagt, daß, wer sündigt, Christus nicht kennt, andrerseits doch von der Sündenvergebung redet, deren der Christ immer bedürftig sey und die ihm auch zu Theil werde. Nämlich allerdings muß sich das Leben des Gläubigen von dem Leben des natürlichen Menschen dadurch unterscheiden, daß nicht das Princip der ἁμαρτία, sondern das göttliche Lebensprincip in demselben das Beseelende ist und daher das Sündhafte nur als etwas von seinem früheren Zustande her ihm noch Anklebendes und also

1) Die pauliniſche Lehre von den guten Werken, als Früchten des Glaubens und auch die pauliniſche Lehre von den Charismen, als Früchten der von dem göttlichen Lebensprincipe durchdrungenen, gereinigten menſchlichen Natur findet hier ihren Anſchließungspunkt.

stets von ihm Bekämpftes erscheint. Johannes setzt demnach die beiden Zustände und Lebensrichtungen als zwei unvereinbare einander entgegen: im Lichte wandeln, ein der vorherrschenden Richtung nach gottgeweihtes Leben, und in der Finsterniß wandeln, ein von sündhafter Richtung ausgehendes, den sündhaften Neigungen dienstbares Leben führen [1]). Hieraus ergiebt sich nun auch die Einheit der paulinischen und johanneischen Lehre. Gleichwie Paulus den Glauben der Idee und dem Principe nach als den Akt dar-

1) Es ist der Zweck des ersten johanneischen Briefes, dem falschen Vertrauen auf Sündenvergebung, dem Irrthume entgegenzuwürken, daß man, in Sünden fortlebend, der Sündenvergebung theilhaft werden könne, aber doch soll dadurch die christliche theilnehmende Liebe gegen fehlende Brüder nicht ausgeschlossen werden. Unter diesen Brüdern, für die er die christliche Theilnahme in Anspruch nimmt, versteht er solche, welche, obgleich im Ganzen der Eifer in der Heiligung bei ihnen sich zu erkennen giebt, doch einer augenblicklichen Versuchung unterlegen sind. Zwar betrachtet er alle Sünde als etwas mit dem göttlichen Leben, der ζωή, in Widerspruch Stehendes, es ist aber doch ein momentanes Zurückgetretenseyn dieses höheren Lebens, das schon über das Princip der Sünde vorherrschend geworden, von einer gänzlichen Unterdrückung desselben oder einer gänzlichen Entfremdung von demselben zu unterscheiden. Von einem solchen augenblicklichen Zurückgetretenseyn, welches das Unterliegen in der Versuchung zur Folge hat, ist hier die Rede. Der Christ soll für solche gefallene Brüder beten und Gott wird sie wieder neu beleben, insofern nämlich hier vorausgesetzt wird, daß Diejenigen, auf welche sich diese Fürbitte bezieht, da ja der Grund des christlichen Lebens bei ihnen noch vorhanden ist, in einem für eine solche Einwürkung Gottes empfänglichen Zustande sich befinden. Von der andern Seite aber bezeichnet Johannes die aus solchen sündhaften Zuständen, welche eine gänzliche Entfremdung vom christlichen Leben, ein Verharren im geistigen Tode bezeichnen, hervorgehenden Handlungen unter dem Namen der ἁμαρτία πρὸς θάνατον. Auf solche kann sich die gegenseitige Fürbitte in Hinsicht der Sündenvergebung nicht beziehen, da die in diesem Zustande sich Befindenden der christlichen Gemeinschaft nicht mehr angehören. Darin liegt aber keineswegs, daß man nicht für ihre Bekehrung beten solle, man solle sie nur nicht als christliche Brüder betrachten und nicht in dem Sinne für sie beten, in welchem diese der ihnen Allen noch anklebenden Sünde sich bewußt, gegenseitig für einander beten. Auch Lücke stimmt in seiner schönen Erklärung mit dieser Auffassungsweise überein.

ſtellt, durch welchen Jeder ſich ſelbſt, der Welt, der Sünde abgeſtorben iſt, aber doch in Beziehung auf das ſich in der Erſcheinung daraus entwickelnde neue Leben, ein fortgeſetztes Ertödten des ſündhaften Princips daraus ableitet, ſo erſcheint auch bei Johannes daſſelbe Verhältniß zwiſchen dem aus Gott Geborenſeyn und dem fortwährenden Kampfe mit der Welt und Sünde. Und die daraus ſich ergebende Unterſcheidung zwiſchen dem im Glauben erfaßten Objektiven der Erlöſung und der fortſchreitenden ſubjektiven Entwicklung des göttlichen Lebens führt zu dem pauliniſchen Begriffe von der δικαιοσύνη und δικαίωσις; Johannes betrachtet ja auch Jeſus, den vollkommen Heiligen, objektiv als den Fürſprecher bei dem Vater für die noch mit Sünde behafteten Gläubigen.

Wie daher nach den johanneiſchen Ideen in dem Glauben das Zukünftige als etwas ſchon Gegenwärtiges ergriffen wird, ſo wird das göttliche Leben in der Gegenwart als Anfangspunkt und Keim einer die Ewigkeit umfaſſenden Schöpfung aufgefaßt. Wie demnach ein Vorausnehmen der Zukunft in der Gegenwart ſtattfindet, alſo auch eine nothwendige Beziehung auf eine zukünftige Fortentwickelung und Vollendung. Wer an den Erlöſer glaubt, — ſagt er oft, — hat das ewige Leben, er iſt vom Tode zum Leben übergegangen, er kann nie mehr ſterben, keinen Tod mehr erfahren. Das göttliche Leben, welches er empfangen hat, kann durch keinen Tod mehr unterbrochen werden. Aber während des irdiſchen Daſeyns ergiebt ſich erſt der Anfang der Entwickelung dieſes göttlichen Lebens, es iſt eine Quelle, welche in's ewige Leben hineinſprudelt, gleichſam die Quelle, welche immer fortſprudelt, bis ſie ſich in den daraus hervorgehenden Strom des ewigen Lebens ergießt, Joh. 4, 14. Zwar haben die Gläubigen das zuverſichtliche Bewußtſeyn, daß ſie Kinder Gottes ſind, 1 Joh. 3, 2, und zum vollen Beſitze aller in dieſem Verhältniſſe gegründeten Rechte und Güter gelangen werden; aber der volle Inhalt deſſen, was zur Verwürklichung dieſes Begriffs gehört, iſt ihnen in ihrem

Selbstbewußtseyn noch nicht gegeben, sondern die volle Würde der Kinder Gottes kann erst durch die Erscheinung selbst offbar werden. Dann wird, wie Erkennen und Leben in Beziehung auf das Göttliche unzertrennlich zusammenhangen, mit der vollkommenen Gestaltung des Lebens nach dem Bilde Christi und Gottes auch die vollkommene Erkenntniß Christi und Gottes erfolgen, 1 Joh. 3, 2. So zeigt sich hier auch derselbe Zusammenhang zwischen dem Leben des Glaubens und der Hoffnung, wie bei Paulus.

Zum Eigenthümlichen der johanneischen Auffassung gehört es aber, daß bei ihm mehr die Beziehung auf die Gemeinschaft mit dem Erlöser im inneren Leben und in der Gegenwart als die Beziehung auf das Zukünftige und das äußerlich Gegebene vorherrscht, daß er das, was Element des inneren Lebens, Thatsache des christlichen Selbstbewußtseyns ist, besonders hervorhebt und dagegen das äußerlich Thatsächliche und das Kirchliche nur leise andeutet. So stellt er ja auch alle einzelnen Züge aus der äußerlichen Geschichte Christi nur als Offenbarung der ihm einwohnenden Herrlichkeit dar, wodurch diese dem Gemüthe nahe gebracht werden soll, und er benutzt diese Erzählungen immer, um das, was der Erlöser selbst von seinem Verhältnisse als der göttlichen Lebensquelle für die Menschheit gesagt hat, daran anzuschließen. Insofern derjenigen Richtung des christlichen Geistes, welche im Gegensatze gegen einseitige Begriffsherrschaft und einseitiges starres Kirchenthum sich bildete und unter dem Namen des Mysticismus bezeichnet wurde, eine Wahrheit zum Grund liegt, ist Johannes Repräsentant derselben.

Dies ist auf seine Darstellungsweise der Lehre von einem Gerichte Gottes und einer Auferstehung anzuwenden. Das Gericht betrachtet er als etwas Gegenwärtiges, eine von der Erlösung der Menschheit und der Verkündigung des Evangeliums unzertrennliche Thatsache. Es erfolgt nämlich dadurch nothwendig die Sichtung zwischen Denjenigen, welche mit empfänglichem Gemüthe das Göttliche aufnehmen und

Denjenigen, welche sich durch ihre Unempfänglichkeit demselben verschließen, Denen, welche im Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit die dargebotene Erlösung annehmen, — sey es, daß aus ihrer höheren Natur schon früher ein Verlangen und Streben nach göttlichem Leben sich entwickelt hatte, oder daß erst durch den Eindruck des Erlösers das unterdrückte Gottesbewußtseyn in ihnen geweckt und jenes Verlangen in ihnen hervorgerufen wurde, — und Denjenigen, welche entweder durch das allein bei ihnen vorherrschende sinnliche Element oder durch geistlichen Hochmuth, das Vertrauen auf eine gesetzliche Werkgerechtigkeit, gehindert wurden, das Bewußtseyn ihrer Erlösungsbedürftigkeit in sich aufkommen zu lassen und dem Eindrucke des Göttlichen in der Erscheinung, den Werken und den Worten des Erlösers sich hinzugeben. Johannes stellt aber das Gericht immer nur dem Heile, der σωτηρία, entgegen, denn das Gericht des heiligen Gottes ist ein solches, daß vor demselben kein Mensch als rein erscheinen könnte. Die Begriffe Gericht Gottes und Verdammniß mußten in der Anwendung auf die durch die Sünde von Gott entfremdeten Menschen von selbst zusammenfallen. Aber als Rettung von dem nothwendig verdammenden Gericht erscheint die Offenbarung der Liebe Gottes in dem Erlösungswerke und es bedarf keines Anderen, als nur der Annahme des dargebotenen Heils durch den Glauben an den Erlöser. Wer nicht glauben will aus Schuld seiner vorherrschenden sündhaften Richtung, schließt sich selbst dadurch von der dargebotenen Seligkeit aus und in seinem aus dieser Beschaffenheit seines Innern hervorgehenden Unglauben liegt das Gericht, das er selbst über sich ausspricht. Joh. 3, 17. Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt (d. h. mitten unter der Masse der von Gott bisher entfremdeten Menschheit ihn erscheinen lassen), nicht um die Welt zu richten, — wie die Juden meinten, daß er nur ein Strafgericht über die Heidenwelt halten werde, — sondern damit die unter der Herrschaft der Sünde, in der Entfremdung von Gott, dem Verderben entgegengehende Menschheit durch ihn

gerettet werden sollte. Wer an ihn nur glaubt, wird nicht gerichtet, hat sich durch den Glauben das Heil angeeignet und ein Solcher braucht, des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit dem Erlöser gewiß, kein Gericht mehr zu fürchten. Wer aber nicht an ihn glaubt, ist eben durch seinen Unglauben schon thatsächlich gerichtet. Darin eben besteht dies Gericht, daß die Menschen aus Liebe zur Finsterniß (zum Ungöttlichen), wegen der sündhaften Richtung ihres Lebens, die Quelle des Lichts nicht aufnehmen wollten (dieses ihr Verhalten gegen das Göttliche, wie es aus ihrer Sinnesart hervorgeht, ist das thatsächliche Gericht). Wie nun das Evangelium seine Macht zum Heile der Menschheit nicht offenbaren kann ohne diesen Sichtungsprozeß in derselben, welchen Johannes mit dem Namen des Gerichts bezeichnet, zu vollziehen, so mußte daher mit der Erlösung der Empfänglichen auch die Sonderung derselben von den Unempfänglichen das Ziel der Erscheinung Christi seyn. Zum Gericht — sagt Christus — sey er in die Welt gekommen, damit Diejenigen, welche nicht sehen, d. h. welche auf solche Weise nicht sehen, daß sie sich auch ihres Nichtsehens bewußt sind [1]), von dem Gefühle ihrer Erleuchtungsbedürftigkeit durchdrungen sind, zum Sehen gelangen sollten, von ihrer Blindheit in Beziehung auf die göttlichen Dinge geheilt würden, Diejenigen aber, welche sehen, welche vermöge der ihnen verliehenen Mittel die Wahrheit erkennen könnten, sie aber nicht erkennen wollen und welche durch die Selbstüberhebung ihrer vermeinten Einsicht, vor dem wahren Lichte sich zu demüthigen gehindert werden, mit sehenden Augen nicht sehen, in ihrer Blindheit bloßgestellt werden sollten, Joh. 9, 39, 40 [2]). Auf ein solches mit der Verkündigung

1) Nicht ohne Grund ist hier die subjektive Negationspartikel μὴ gebraucht.

2) Wie in dem Beispiele, welches zu dieser ganzen Rede Veranlassung gab, der Blinde durch den Erlöser sehend gemacht und auch als geistig Blinder, der nicht sehen zu können meinte, von seiner geistigen Blindheit geheilt, erleuchtet wurde, die verblendeten Pharisäer hingegen

des Evangeliums verbundenes sittliches Gericht bezieht sich auch, was Paulus sagt von der Verkündigung des Evangeliums, welche dem Einen werde ein Mittel des Lebens zum Leben, dem Andern ein Gift des Todes zum Tode, 2. Korinth. 2, 16. Nun aber schließt die Idee von diesem durch die Geschichte fortgehenden sittlichen Gerichte so wie auch die Idee der durch die Verkündigung des Evangeliums fortwährend gewürkten geistigen Auferweckung der Menschheit die Beziehung auf ein letztes Weltgericht und eine allgemeine Auferstehung keineswegs aus; sondern vielmehr erscheint Jenes als ein Vorbild und eine Vorbereitung zu Diesem, wie dieser Zusammenhang besonders in der Rede Christi im fünften Kapitel des johanneischen Evangeliums sich darlegt. Zuerst redet Christus hier von der ihm als dem Messias verliehenen Macht, die Erstorbenen in der Menschheit geistig zu erwecken und eben damit zugleich nach ihrem verschiedenen Verhalten gegen das dargebotene göttliche Leben die Menschen zu richten. Wie der Vater die Todten erweckt und sie lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig (er erweckt zum wahren göttlichen Leben) wen er will [1]), denn ihm hat der Vater alle Macht des Gerichts überwiesen, damit Alle ihre Verehrung des Vaters beweisen durch die Art, wie sie den Sohn verehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch nicht den Vater, der ihn gesandt hat [2]). Wer mein Wort vernimmt und glaubt an Den, der mich gesandt hat, — fährt Christus, das Gesagte bekräftigend, fort — hat ewiges Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist aus

---

mit sehenden Augen blind sich zeigten, indem sie der Wahrheit zum Trotze Thatsachen wegleugneten.

1) Die Juden darauf aufmerksam zu machen, daß für sie Alles davon abhange, wie sie sich gegen ihn verhielten, daß die Mittheilung des göttlichen Lebens nicht in die Gränzen, welche sie von ihrem partikularistisch-theokratischen Standpunkte aus bestimmen wollten, sich einengen lasse.

2) Darin also besteht das Gericht, daß Jeder in seinem Verhalten gegen den Sohn beweiset, wie er gegen den Vater gesinnt ist.

dem Tode in's Leben übergegangen (durch die Theilnahme an einem göttlichen Leben ist er schon enthoben aus dem Bereiche des Gerichts, welches nur die von Gott Entfremdeten trifft). Es kommt eine Zeit und sie ist schon da (insofern Christus durch die Macht seiner Worte schon jetzt solche Würkungen hervorbrachte), da die Todten (die Geistigtodten in der ganzen Menschheit) die Stimme des Sohnes Gottes (durch die Verkündigung des Evangeliums) vernehmen werden und Diejenigen, welche sie vernehmen, werden leben, denn wie der Vater die Lebensquelle in sich hat, so hat er es auch dem Sohne gegeben, daß er sie in sich habe (nur weil in dem Sohne der ewige Urquell göttlichen Lebens selbst sich der Menschheit mitgetheilt hat, kann göttliches Leben den Erstorbenen durch ihn mitgetheilt werden), und er hat ihm die Macht gegeben, auch Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist. Wie er als Mensch den Menschen göttliches Leben mitzutheilen gekommen ist, so als Mensch über die Menschen zu richten. — Sodann verweiset Christus von dem Gegenwärtigen auf das Zukünftige, von dem fortgehenden Entwickelungsprozesse in der Menschheit auf dessen letztes entscheidendes Ergebniß, indem er sagt: Wundert euch darüber nicht, denn es kommt eine Zeit, da Alle in den Gräbern seine Stimme vernehmen werden und Diejenigen, welche das Gute gethan haben, zu ewiger Seligkeit, die Schlechtes gethan haben, zum Gericht auferstehen werden.

So erwähnt auch Johannes vermöge derselben Eigenthümlichkeit, welche ihn als den Verfasser des εὐαγγέλιον πνευματικὸν charakterisirt, bei den letzten Unterredungen Christi mit seinen Jüngern nicht, was sich auf seine Auferstehung [1]), seine Wiederkunft zum Gerichte über die verderbte

1) Anders würde sich die Sache stellen, wenn die von dem Herrn Lic. Kinkel in Bonn scharfsinnig entwickelte Ansicht (in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1841, 3. Heft) die richtige wäre. Darnach würde Christus darauf hinweisen, daß er unmittelbar nach seiner Auferstehung in den Himmel sich erheben und vom Himmel herab unter den Jüngern

Gottesstadt, wie seine letzte Wiederkunft zum allgemeinen Gerichte und zur Vollendung der Kirche bezieht, sondern er verheißt jene seine innere Geistesoffenbarung unter den Jüngern, wie er, nachdem er seine sinnliche Gegenwart ihnen werde entzogen haben und wenn sie ganz von ihm getrennt zu seyn glaubten, auf eine herrlichere Weise sich ihnen offenbaren und sie in seine Gemeinschaft aufnehmen werde, um sich dann nie wieder von ihnen zu trennen. Stufenweise vorbereitend sagt er zu ihnen zuerst, der Vater werde ihnen statt seiner, statt seiner sinnlichen Gegenwart unter ihnen, einen andern Helfer geben, ewig bei ihnen zu bleiben, den

---

wieder erscheinen werde. Auf die Himmelfahrt Christi oder seine Erhebung in den Himmel, die seiner Auferstehung unmittelbar sich anschließen sollte, würden sich seine zu der Maria gesprochenen Worte Joh. 20, 17 beziehen. In diesem Sinne würde er sagen: er habe sich noch nicht zum himmlischen Vater erhoben, er sey eben im Begriff, zu ihm sich zu erheben. Er wäre dann mehrere Male vom Himmel herabgekommen und den Jüngern erschienen; den Schlußpunkt dieser einander ganz gleichartigen Erscheinungen des verherrlichten Christus würde die dem Apostel Paulus geschehene machen. So würde dadurch das, was Christus in jenen letzten Reden des johanneischen Evangeliums von seinem Kommen zu den Jüngern, nachdem er zum Vater sich erhoben haben werde, sagt, seine Erledigung finden. Wenn man nach der bisherigen Auffassungsweise solche Worte Christi auf seine leibliche Wiedererscheinung nach der Auferstehung nicht beziehen konnte, weil hier etwas bezeichnet wird, was seine Erhebung in den Himmel als schon vorhergegangen voraussetzt; so würde dieser Grund allerdings nun wegfallen. Immer aber bleibt es gewiß, daß doch Alles, was Christus in jenen letzten Reden von seiner Wiedererscheinung unter den Jüngern sagt, zusammengenommen sich nur auf eine, wenngleich durch einzelne Thatsachen vermittelte, doch stetige Gemeinschaft zwischen ihm und den Jüngern beziehen kann. Und wie lassen sich die Merkmale des sinnlichen betastbaren Leibes, an welchem die Wundmale wahrzunehmen sind, auch nach der johanneischen Darstellung mit jener Auffassung, nach welcher die Verherrlichung Christi vorhergegangen seyn müßte, vereinigen? Eine ausführlichere Untersuchung dieser Ansicht, für die allerdings manches sehr Scheinbare sich sagen läßt, und welche eine genauere unbefangene Prüfung verdient, muß ich einer neuen Auflage meines Lebens Jesu vorbehalten.

Geiſt der Wahrheit, den Geiſt, der allein das Bewußtſeyn des Inhalts der von ihm auf Erden verkündigten Wahrheit aufſchließen kann und der durch dieſe Wahrheit ſich mittheilt, wie er auch ſagt 16, 14, daß dieſer Geiſt ihn ſelbſt verherrlichen werde, indem er den Sinn der von ihm verkündigten Lehre ihnen eröffne. Da aber dieſer Geiſt nichts Anderes iſt, als das von Chriſtus mitgetheilte göttliche Leben, die durch ihn vermittelte Einwohnung Gottes in den Gemüthern der Gläubigen, ſo überträgt er nachher, was er von dem Kommen dieſes Geiſtes zu ihnen geſagt hatte, auf ſein eigenes Kommen zu ihnen im Geiſte. Er verweiſet ſie auf den großen Tag, an dem er ſie im Geiſte wiederſehen werde, wenn auf den vorübergehenden Schmerz der Trennung von ihm die ewigdauernde Freude des Wiederſehens und der Gemeinſchaft mit ihm folgen werde, wenn ſie ihn nichts mehr zu fragen brauchen würden, ſondern er offen und unverhüllt vom Vater ihnen verkündigen werde. Aber obgleich Johannes das geiſtige Element und was ſich auf die Offenbarung Chriſti in dem Selbſtbewußtſeyn der Jünger bezieht, beſonders hervorhebt, ſo ſchloß er doch damit deſſen leibliche Auferſtehung und eine Vorherverkündigung derſelben durch ihn, Joh. 10, 18, keineswegs aus. Und ſo kann daher aus dieſem Lehrtypus nicht geſchloſſen werden, daß Johannes aus den Reden Chriſti nicht auch die Lehre von ſeiner perſönlichen Paruſie zum Gericht und zur Vollendung ſeiner Kirche entnommen hätte. Vielmehr folgt das Gegentheil aus dem, was wir oben über den Zuſammenhang der johanneiſchen Ideen über Gericht und Auferſtehung nach den beiden verſchiedenen Auffaſſungsweiſen bemerkt haben. Und das, was Johannes in ſeinem erſten Briefe von den Zeichen der letzten Zeit, den Merkmalen der großen bevorſtehenden Offenbarung des Gegenſatzes gegen das Chriſtenthum ſagt, deutet ja auf dieſelben Grundideen über den Entwickelungsgang des Gottesreiches, wie bei Paulus, hin und es finden ſich hier auch einzelne Bezeichnungen einer bevor-

stehenden persönlichen Parusie Christi [1]), wenn gleich die eigenthümliche christliche Geistesart des Johannes sich darin zeigt, daß er dieses nur leise andeutet und nicht, wie Paulus, weiter ausmalt.

So hangt es auch mit dieser eigenthümlichen Richtung des Johannes zusammen, daß Christus bei ihm nicht als Gründer einer Kirche bezeichnet, der Begriff einer ἐκκλησία von ihm nicht bestimmt hervorgehoben wird, wenn gleich er ihn als vorhanden voraussetzt 3 Joh. 6. Aber das, was das innere Wesen des Begriffs der Kirche ausmacht, die Idee der im Glauben an den Erlöser begründeten Gemeinschaft der Gemüther, die Idee einer Gemeinschaft der Gläubigen wie mit dem Erlöser so unter einander, die Idee der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, tritt auf das Nachdrücklichste bei ihm hervor, wie diese Idee aus dem, was die Seele seines ganzen Lebens war, dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Erlöser und des von ihm empfangenen göttlichen Lebens nothwendig hervorgehen mußte.

So die Hinweisung auf die Eine, aus allen Denjenigen in der ganzen Menschheit, welche die Stimme des Erlösers vernähmen, zu bildende Gottesgemeinde, die Eine Heerde unter dem Einen Hirten, die Gemeinschaft, welche aus der gleichen Beziehung aller zu Christus dem gemeinsamen Haupte hervorgeht, was dem pauliniſchen Begriffe von dem Einen Leibe unter dem Einen Haupte entspricht. Joh. 10, 16. Wie Christus und der Vater Eins sind, so sind die Gläubigen, indem sie durch ihn mit dem Vater Eins sind, vermöge dieser göttlichen Lebensgemeinschaft Eins unter einander. Indem sie durch diese göttliche Lebensgemeinschaft eine Einheit bilden, mit der keine andere in der Welt zu vergleichen ist, offenbart sich unter ihnen die Herrlichkeit Christi. Es ist vor den Augen der Welt ein sprechendes Zeugniß von dem göttlichen Berufe und Werke Christi. Die sich hier offenbarende göttliche Lebensgemeinschaft weiset zu ihrem gött-

1) 2, 28; 3, 2.

lichen Ursprunge hin, Joh. 17, 21 ff. Johannes unterscheidet auch eine innere — die Gesammtheit Derjenigen, welche in der Gemeinschaft mit dem Erlöser sich befinden, die ganze Entwickelung des göttlichen Lebens in der Menschheit umfassende — und eine äußerliche Gemeinschaft der Gläubigen, welcher auch Solche sich anschließen können, die an jener inneren Gemeinschaft keinen Theil haben. So redet er 1 Joh. 2, 19 von Solchen, welche aus der Mitte der Gläubigen hervorgegangen sind, in der That aber (dem inneren Principe nach, in Beziehung auf die Gesinnung) nicht zu denselben gehörten, denn hätten sie würklich ihrem inneren Leben nach zu ihnen gehört, so würden sie sich nachher nicht von ihnen losgesagt haben. Durch diese ihre auch äußerlich ausgesprochene Lossagung, durch den äußerlichen Gegensatz mit der Gemeinde der Gläubigen, in welchem sie auftreten, wird es nun offenbar, daß nicht Alle, welche sich äußerlich dieser Gemeinschaft anschließen, würklich an ihrem wahren Wesen Theil haben und innerlich ihr zugehören. Wir finden hier die Unterscheidung der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche als eine zum Grunde liegende, wie bei Paulus.

Ferner erwähnt Johannes in seinem Evangelium zwar auch keiner Einsetzung der Taufe durch Christus, aber er handelt ausführlich von dem, was die Idee der Taufe ist, das innere geistige Element, — denn darauf bezieht sich ja das Gespräch Christi mit dem Nikodemus, — die sittliche Umbildung durch ein neues göttliches Lebensprincip im Gegensatze gegen die alte sündhafte Natur des Menschen, ohne welche Keiner dem Reiche Gottes, der unsichtbaren Kirche, einverleibt werden kann [1]).

Und dies gilt auch von dem heiligen Abendmahle. Aehn-

1) Auf alle Fälle ist die Erwähnung des Wassers Joh. 3, 5 nur etwas Beiläufiges, um durch die Beziehung auf ein dem Nikodemus bekanntes Symbol die durchläuternde Kraft des göttlichen Geistes, die Jeder an sich erfahren sollte, ihm anschaulich zu bezeichnen. Daher wird im Folgenden doch auch nur die Geburt aus dem Geiste erwähnt.

lich wie das, was Christus in der Unterredung mit dem Nikodemus unter dem Namen der Wiedergeburt bezeichnet, zu der Taufe sich verhält, so verhält sich das, was er in dem sechsten Kapitel des Johannes unter dem Bilde des „sein Fleisch essen und sein Blut trinken" darstellt, zu dem Abendmahle. Christus hatte sich als das wahre Manna, das wahre Himmelsbrod bezeichnet, das Brod, welches nicht irdischer, vergänglicher Natur ist und nur eine irdische Kraft in sich hat, das irdische Leben zu fristen, sondern welches göttlichen Ursprungs und Wesens ist, göttliches Leben mitzutheilen und das Bedürfniß des inneren Menschen auf eine für die Ewigkeit dauernde Weise zu befriedigen vermag. Sich selbst als den, um göttliches Leben der Menschheit mitzutheilen, vom Himmel Gekommenen, in Beziehung auf sein ganzes Wesen, bezeichnet er so, insofern Jeder nur durch die Gemeinschaft mit der in der menschlichen Natur erschienenen göttlichen Lebensquelle zur Theilnahme an einem göttlichen Leben gelangen könne. Von dem, was er selbst seinem ganzen göttlich-menschlichen Wesen nach für die Menschen ist, geht Christus dann über zu dem, was er der Menschheit zu ihrem Heile *geben* will, — der von ihm verlangten *Verleihung* des Manna entsprechend — die Hingebung seines Fleisches (seines der Sinnenwelt angehörenden Lebens) für das Heil der Menschheit. Da nun seine Worte von den Juden so mißverstanden worden, als wenn er von einem Essen seines Fleisches im eigentlichen Sinne gesprochen hätte, so nimmt er davon Veranlassung, das, was er vorher von sich als dem Brode des Lebens gesagt hatte, in noch stärkeren Ausdrücken, unter einem noch auffallenderen, aber auch die Idee noch anschaulicher darstellenden Bilde zu bezeichnen, indem er das Essen von seinem Fleische und das Trinken von seinem Blute als ein nothwendiges Mittel zur Aneignung des ewigen Lebens bezeichnet. Jenes Essen von seinem Fleische und Trinken von seinem Blute heißt nämlich so viel als — das *Menschenleben*, durch welches die Quelle des göttlichen Lebens selbst in die

Menschheit eingegangen ist, sich ganz zu eigen machen, es ganz in sich aufnehmen, so, als wenn man das Fleisch und Blut des menschgewordenen Logos zu seinem eigenen machte. Von der göttlichen Lebensgemeinschaft vermittelst seiner menschlichen Erscheinung, von der durch den historischen Christus bedingten und vermittelten Mittheilung des göttlichen Lebens redet er hier, wie er auch selbst sich dagegen verwahrt, daß man an seinen Leib im buchstäblichen Sinne denken sollte, indem er, um die Regel für das richtige Verständniß seiner Worte zu geben, sagt: Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts, — also nicht davon könne er haben reden wollen, daß man auf sinnliche Weise sein Fleisch sich aneignen solle, welches Fleisch wie alles Fleisch dem inneren Menschen nichts nützen könne, sondern daß man vermittelst seiner Erscheinung im Fleische, in der Sinnenwelt, seinen Geist als das lebendig machende Princip sich aneignen solle. Die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben — sie können nicht nach ihrem bloß sinnlichen Laute, nach dem bloß sinnlichen Buchstaben, sondern nur nach ihrem Inhalte, der Geist und Leben ist, etwas göttlich Lebendiges, recht verstanden werden [1]). Sonach bezieht sich das Symbol „das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken" auf die fortwährende Durchdringung der ganzen Natur in Jedem, der durch den Glauben in seine Gemeinschaft aufgenommen worden, mit dem göttlichen Lebensprincipe, das durch ihn ein menschliches geworden und ein solches in allen mit ihm in Gemeinschaft Stehenden werden soll, die fortwährende Vermenschlichung des Göttlichen, — in welcher fortgehenden

1) Wir können Denjenigen nicht beistimmen, welche meinen, daß Christus hier selbst die Auslegung seiner Worte gegeben und daß er habe sagen wollen, unter seinem Fleische und Blute habe er nichts Anderes als seine Lehre in Beziehung auf ihre göttliche lebendig machende Kraft verstanden. Unter dem σὰρξ und αἷμα meinte er doch nach dem Gesagten sicher mehr als seine ῥήματα. Vielmehr enthalten diese Worte Christi nur den Canon der rechten Auslegung und die Anwendung überläßt er Jedem selbst.

Aneignung und Durchdringung der ganze Prozeß der christlichen Lebensentwickelung besteht. Gleichwie die Wiedergeburt als Anfangspunkt des christlichen Lebens in der Taufe, so ist dies, was auf die Wiedergeburt folgen muß, was gleichsam die fortgehende Wiedergeburt des Menschlichen zum Göttlichen ist, die fortgehende Aneignung der Menschheit zum Leibe Christi, in dem Abendmahle dargestellt. So stimmen Johannes und Paulus, s. oben S. 678 ff., auch von dieser Seite einander gegenseitig ergänzend zusammen.

Das Wesen des Christenthums läßt sich nach dem Johannes darin zusammenfassen, daß nur in dem Sohne der Vater erkannt wird und daß man nur durch den Sohn mit dem Vater in Gemeinschaft treten kann, 1 Joh. 2, 23; 2 Joh. 9. Mit dem Sohne aber kann Keiner in Gemeinschaft stehen, ohne des heiligen Geistes, den er verleiht, der die Menschheit erneuen soll nach seinem Bilde, theilhaft zu seyn, 1 Joh. 3, 24. Nach dem Johannes wie nach dem Paulus ist das Wesen des christlichen Theismus die Verehrung Gottes als Vater durch den Sohn in der durch denselben gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft, oder in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, der Vater durch den Sohn in der von seinem Geiste beseelten Menschheit wohnend, wie die Trias des paulinischen Segenswunsches die Liebe Gottes, die Gnade Christi und die Gemeinschaft des heiligen Geistes, 2 Korinth. 13, 13, und dies ist die Wurzel der Dreieinigkeitslehre in dem Zusammenhange des christlichen Bewußtseyns. Sie hat eine wesentlich praktische und geschichtliche Bedeutung und Grundlage, es ist die Lehre von dem in der Menschheit geoffenbarten Gott, welche in Gott wie den Urquell des Daseyns, so des Heils und der Heiligung erkennen lehrt. Erst von dieser Offenbarungstrinität aus, insofern die göttliche Ursächlichkeit in derselben sich abbildet, kann der sinnende Geist nach der Analogie seines eigenen Wesens diese Spur verfolgend zur Idee einer urbildlichen Trias in Gott sich zu erheben suchen, den Andeutungen, welche die johanneische Lehre vom Logos und die

oben entwickelten verwandten Elemente der pauliniſchen Theologie enthält, ſich anſchließend.

Wie demnach Jakobus und Petrus den ſtufenmäßigen Uebergang von dem verklärten Judenthum zu der ſelbſtſtändigen Entwickelung des Chriſtenthums bezeichnen, und wie in Paulus die ſelbſtſtändige Entwickelung des Chriſtenthums im Gegenſatze mit dem jüdiſchen Standpunkte ſich darſtellt, ſo bildet das verſöhnende Element johanneiſcher Contemplation den Schlußpunkt in dem Bildungsgange der apoſtoliſchen Kirche, und es mußte von nun an auf die klaſſiſche Zeit des Urchriſtenthums ein neuer langſamerer Entwickelungsprozeß der durch vielfache Trübungen, Gegenſätze und Kämpfe dem ihr geſetzten Ziele entgegenſtrebenden Kirche folgen. Vielleicht beſtimmt ſich dieſer größere Entwickelungsprozeß nach demſelben Geſetze, welches wir in den eigenthümlichen Grundformen der apoſtoliſchen Kirche, ihren Verhältniſſen zu einander und der Art, wie ſie in dem Entwickelungsgange einander folgen, vorgebildet finden.

1. Stellen der heiligen Schrift,

die in dem ersten Bande erklärt sind.

Genes. 12, 3. 18, 18. 22, 18 p. 60.
Exod. 12, 2 p. 7. 19, 1 p. 7.
Numer. c. 6 p. 420.
Deuter. 4, 19 p. 443. 18, 15. 18 p. 59.
Psalm. 18, 5. 6 p. 25. 118, 22 p. 61.
Jes. 11, 2 p. 23.
Ev. Matth. 10, 10 p. 248. 15, 11 p. 166. 15, 17 p. 337. 17, 20 p. 194. 19, 11. 12 p. 340. 21, 42 p. 61. 24, 36 p. 251.
Ev. Marc. 5, 22 p. 50. 16, 17 p. 20.
Ev. Luc. 4, 20 p. 46. 7, 3 p. 49. 8, 41. 49 p. 49. 9, 51 p. 5. 11, 23 sq. p. 298. 13, 14 p. 49. 20, 2 p. 60. 21, 15 p. 20. 24, 53 p. 8.
Ev. Joann. 1, 51 p. 97. 3, 8 p. 2. 3, 21 p. 100. 4, 22 p. 146. 16, 12. 13 p. 67.
Act. Apost. 1, 8 p. 3. 1, 13. 15. p. 8. 1, 26 p. 8. c. 2 p. 3—27. 2, 1. p. 5. 2, 2 p. 10 sq. 2, 3 p. 11. 17. 2, 4 p. 11 sqq. 2, 5 p. 5 sq. 2, 6 p. 10 sq. 2, 7 p. 19. 2, 7—11 p. 11 sqq. 2, 8 p. 11. 18. 2, 9 p. 6. 2, 9—11 p. 18. 2, 13 p. 17. 2, 14 p. 6. 8. 2, 14—39 p. 24—27. 2, 15 p. 8. 2, 24. p. 25. 2, 41 p. 30. 2, 42 p. 31 sq. 2, 44. 45 p. 35 sq. 2, 46 p. 171. c. 3 p. 57—60. c. 4 p. 60—62. 4, 32 p. 36. 4, 36 p. 52. 5, 1—11 p. 36—38. 5, 2 p. 43. 5, 4 p. 35. 5, 6. 10 p. 41 sq. 5, 9. 10 p. 69. 5, 29—40 p. 63 sqq. 6, 1 sq. p. 41. 43 sqq. 6, 3 p. 46. 6, 5 p. 43. 6, 11—15 p. 70 sq. c. 7 p. 71—76. 8, 5—40 p. 82—89. 8, 5. 14 p. 82. 8, 20—22 p. 86 sq. 9, 3—8 p. 116—124. 9, 7 p. 123. 9, 9—29 p. 124—129. 9, 19 p. 125. 9, 23 p. 125.

c. 10 p. 91—108. 10, 3 p. 98. 10, 11 p. 100. 10, 12 p. 123. 10, 30 p. 96 sq. 10, 37 p. 96. 10, 46 p. 15 sq. 11, 3 p. 93. 11, 5 p. 101. 11, 9 p. 93. 11, 19. 20 p. 90. 11, 22 p. 135. 11, 28 p. 138 sq. 11, 30 p. 41. 47. 12, 1 sq. p. 139 sqq. 12, 12 p. 35. c. 13 p. 146 sqq. 13, 9 p. 108 sq. 13, 13 p. 109. 13, 15 p. 50. 53. 13, 39 p. 150. 13, 42 p. 151 sq. 13, 44 p. 151. c. 14 p. 153 sqq. 14, 11 p. 14. 14, 13 p. 156. 14, 23 p. 197. 199. 279. c. 15 p. 158. 176. 415. 15, 12 p. 161. 15, 19. 20 p. 164. 15, 21 p. 164 sq. 15, 22 p. 161. 15, 22—24 p. 170. 15, 25 p. 136. 171. 15, 27 p. 171. 15, 28. 29 p. 172. c. 16 p. 234—247. 16, 1. 2 p. 234 sq. 16, 10 p. 241. 16, 13 p. 241. 16, 16 p. 242. 17, 10 p. 255. 17, 14 p. 256. 17, 16 p. 268 sq. 17, 17—34 p. 257—268. 17, 21 p. 258. 17, 22 p. 261. 17, 31. 32 p. 267. 18, 2 p. 287. 18, 5 p. 269. 18, 8 p. 50. 18, 9 p. 122. 18, 15 p. 273. 18, 17 p. 50. 18, 18 p. 286 sqq. 18, 21. 22 p. 288. 18, 23 p. 351. 18, 24 p. 315. 18, 26 p. 287. 19, 1 p. 298. 351 sq. 19, 1 sqq. p. 296 sqq. 19, 6 p. 15 sq. 53. 19, 15 p. 298. 19, 22 p. 365. 458. 19, 29 p. 234. 19, 33 p. 475. 20, 3 p. 256. 20, 4 p. 234. 20, 7 p. 29. 20, 17 p. 199 sq. 20, 18—35 p. 406—412. 20, 19 p. 372. 375. 20, 20. 22 p. 407. 20, 23 p. 407. 466. 20, 25 p. 405. 20, 28 p. 199 sq. 20, 28. 29 p. 405. 20, 30 p. 408. 20, 31 p. 406. 410. 20, 33 p. 410. 20, 34. 35 p. 250. 20, 35 p. 410. 20, 36 p. 413. 21, 8 p. 47. 21, 9 p. 204. 21, 19 p. 402. 21, 20 p. 413. 21, 21 p. 402. 417. 21, 23 p. 416 sq. 21, 24 p. 416. 419. 21, 25 p. 357. 21, 26 p. 417. 21, 27 p. 419. 21, 39 p. 109. c. 22 p. 118. 122. 22, 2 p. 19. 22, 3 p. 109. 22, 17 p. 122. 22, 21 p. 135. c. 23, p. 421 sq. 23, 5 p. 421. 23, 9 p. 422. 23, 14 p. 287. 24, 11 p. 420. 24, 17 p. 402. 24, 27 p. 423. 25, 19 p. 261. c. 26 p. 118. 122. 26, 28

p. 426. 28, 16 p. 428. 28, 22 p. 427. 28, 23 p. 428. 28, 30 p. 428. 28, 30. 31 p. 429.
Pauli ep. ad Rom. 1, 5. 6 p. 386. 1, 8 p. 384. 1, 12 p. 179. 391. 1, 13 p. 386. 1, 14 p. 386. 1, 16 p. 146. 233. 258. 1, 19. 21. 25 p. 264. 2, 9 p. 233. 3, 25 p. 267. 5, 13 p. 383. 5, 20 p. 73. 6, 17 p. 400. 7, 24 p. 124. 11, 13 p. 147. 387. 11, 17. 18. p. 390. 11, 33—36 p. 392. 12, 7—9 p. 194 sq. 197. 12, 8 p. 207. 13, 1—7 p. 392 sq. c. 14 p. 384. 393—401. 14, 1—6 p. 217. 14, 2 p. 394. 398. 14, 6 p. 395. 14, 17 p. 337. 400. 14, 21 p. 394 sqq. c. 15 p. 384 sq. 15, 7 p. 385. 408. 15, 15 p. 390. 15, 19 p. 283. 15, 20 p. 234. 15, 24. 28 p. 364. 15, 31 p. 408. c. 16 p. 383 sq. 16, 1 p. 197. 211. 16, 3 p. 274. 287. 16, 4 p. 375. 16, 14. 15 p. 209. 16, 17. 19 p. 384. 16, 23 p. 209. 235. 331. 458. 16, 31. 32 p. 405.
— ep. I. ad Corinth. 1, 2 p. 354. 1, 5 p. 343. 1, 11. 12 p. 352. 1, 12 p. 313 sqq. 1, 13 p. 320. 1, 14 p. 235. 1, 16 p. 277. 1, 18 sqq. p. 355. 1, 23 p. 258. 1, 26 sq. p. 275. 331. 2, 4 p. 276. 2, 6 p. 193. 2, 11 p. 332. 3, 6. 7. p. 316. 3, 9. 10 p. 181. 3, 11—17 p. 356 sq. 3, 12 p. 317. 3, 16. 17. p. 317. 3, 18 p. 258. 3, 21 p. 355. 3, 23 p. 320. 4, 17, p. 365. 4, 20 p. 343. 5, 3—5 p. 201. 5, 7 p. 220 sq. 363. 5, 9—11 p. 353. 5, 11 p. 334. 6, 5 p. 196. 202. 6, 11 p. 276. 6, 12 sq. p. 337. 358. 7, 14 p. 227 sqq. 7, 18 p. 416. 7, 18—20 p. 418. 7, 21 sqq. p. 361 sq. 7, 30 p. 359. 7, 40 p. 341. 8, 7 p. 333. 8, 8 p. 337. 9, 1 p. 122. 9, 1. 2 p. 330. 9, 5 p. 340. 9, 6 p. 233. 9, 14 p. 248. 9, 16—18 p. 249. 9, 20 p. 418. 10, 23 p. 337. 10, 27—29 p. 335. 11, 5 p. 203. 11, 23 p. 130. 12, 1 sqq. p. 179. 12, 7 p. 181. 12, 9 p. 182. 194. 12, 11 p. 180. 12, 12 p. 180. 276. 12, 13 p. 222. 12, 13. 14. p. 349. 12, 28 p. 48. 194. 207. c. 13 p. 181. 13, 2

p. 191. 194. 14, 14 sqq. p. 187. 14, 21—24 p. 184 sqq. 14, 25 p. 186. 14, 26 p. 207. 14, 30. 31 p. 190. 14, 32 p. 15. 14, 34 p. 203. c. 15 p. 344 sqq. 15, 8 p. 122 sq. 15, 29 p. 226 sq. 15, 30 p. 363. 15, 30. 31 p. 375. 15, 31. 32 p. 374. 15, 32—35 p. 345. 15, 33 p. 332. 16, 2 p. 218. 16, 4 p. 403. 16, 5 p. 367. 380. 16, 7 p. 350. 16, 8 p. 363. 16, 10 p. 365. 16, 12 p. 362. 16, 15 p. 214. 224. 277. 16, 15. 16 p. 196. 16, 20 p. 209.

Pauli ep. II. ad Corinth. 1, 1 p. 277. 1, 4 p. 367. 1, 5 p. 375. 1, 8 p. 367. 375. 1, 12. 13 p. 381. 1, 15. 16 p. 380. 1, 16 p. 367. 1, 16—22 p. 382. 1, 19 p. 367. 2, 1 p. 349. 2, 4 p. 368. 2, 5—10 p. 378. 2, 10 p. 355. 2, 12 p. 366. 4, 7 p. 376. 4, 9—11 p. 375 sq. 5, 9 p. 376. 5, 12 p. 329. 5, 13 p. 382. 5, 16 p. 114. 5, 16. 17 p. 329. 6, 7 p. 367. 6, 9 p. 376. 7, 3 p. 294. 7, 5 p. 376. 7, 7 p. 368. 7, 9 sq. p. 367. 7, 11 p. 368. 379. 7, 12 p. 367 sqq. 7, 14 p. 370. 8, 6 p. 371. 8, 13 p. 34. 8, 16 p. 371. 8, 18 p. 380. 8, 19 p. 214. c. 9 p. 385. 9, 3 p. 371. 9, 12—15 p. 403. 10, 1 sq. p. 367. 10, 7 p. 322. 328. 10, 10 p. 379. 10, 16 p. 234. 364. 10, 14—16 p. 383. c. 11 p. 311. 11, 3—5 p. 327 sq. 11, 6 p. 318. 11, 9 p. 280. 11, 18 p. 329. 11, 22 p. 109 sq. 11, 26. 27 p. 286. 11, 29 p. 301. 411. 11, 30 p. 127. 11, 32 p. 127. 12, 2 p. 121. 123. 12, 7 p. 239. 376. 12, 13. 14 p. 349. 12, 18 p. 365. 371. 12, 20. 21 p. 349. 13, 1 p. 349. 13, 4 p. 114.

— ep. ad Galat. 1, 1 p. 121. 1, 6 p. 294. 1, 9 p. 294. 1, 10 p. 305. 1, 12—16 p. 122. 1, 16 p. 121. 123. 1, 16. 17 p. 126. 1, 21 p. 169. c. 2 p. 92. 159 sq. 2, 1 sq. p. 141 sqq. 2, 2 p. 143. 159. 2, 5 p. 160. 2, 9 p. 160. 2, 10 p. 311. 2, 11—19 p. 289—292. 2, 18 p. 291. 3, 1 sqq. p. 305 sq. 3, 5 p. 306. 3, 19 p. 383. 3, 27 p. 222. c. 4 p.

179. 4, 2 p. 383. 4, 4 p. 5. 4, 9 p. 217. 4, 12 p. 307. 4, 14 p. 240. 4, 16 p. 296. 4, 18 p. 295 sq. 4, 20 p. 295. 5, 1 sqq. p. 308 sq. 5, 2. 3. p. 295. 5, 3 p. 417. 5, 6 p. 417. 5, 11 p. 310. 418. 5, 12 p. 302. 5, 13 p. 393. 5, 20 p. 470. 5, 21 p. 294. 5, 26 p. 210. 6, 6 sq. p. 210. 6, 11 p. 303 sqq. 6, 12 p. 309 sq. 6, 13 p. 302 sq. 6, 14 p. 310. 6, 15 p. 417. 6, 17 p. 311.

Pauli ep. ad Ephes. 1, 10 p. 5. 2, 12 p. 385. 2, 14 p. 67. 3, 3 p. 294. 3, 5 p. 93. 4, 11 p. 197. 207. 4, 16 p. 195. 4, 21. 22 p. 433. 5, 5. 6 p. 295. 5, 6 p. 231. 254. 6, 21 p. 451.

— ep. ad Philipp. 1, 1 p. 197. 199. 1, 7 p. 457. 1, 15—18 p. 434. 1, 18 p. 436. 1, 20 p. 474. 3, 5 p. 109 sq. 3, 8 p. 134. 3, 12 p. 473. 3, 15. 16. p. 452. 4, 12. 13 p. 238. 4, 16 p. 250. 279.

— ep. ad Coloss. 1, 6. 7 p. 237. 2, 1 p. 236. 2, 3 p. 192. 2, 5 p. 237. 2, 8 p. 442. 2, 16 p. 217. 2, 18 p. 448. 2, 20 p. 442. 4, 8 p. 451. 4, 10 p. 437. 4, 11 p. 435. 4, 12 p. 437. 4, 15 p. 209.

— ep. I. ad Thessalon. 1, 8 p. 277. 1, 9 p. 279. 1, 9. 10 p. 247. 2, 9 p. 250. 2, 10. 11 p. 247. 2, 12 p. 254. 3, 1 p. 268 sqq.. 4, 6 p. 254. 295. 4, 13 p. 279. 5, 12 p. 196. 279. 5, 19 p. 278. 5, 21 p. 191. 5, 21—23 p. 280.

— ep. II. ad Thessalon. 1, 4 p. 278. 2, 2 p. 281. 3, 2 p. 282. 3, 17 p. 273.

— ep. I. ad Timoth. 1, 4 p. 265 sq. 469. 1, 9 p. 465. 1, 20 p. 475. 2, 7 p. 464. 2, 12 p. 203. 2, 15 p. 467. 3, 1 p. 199. 464. 3, 8 p. 48. 199. 3, 15 p. 464. 4, 1 p. 466. 4, 8 p. 465. 4, 12 p. 467. 5, 3—16 p. 212 sq. 5, 17. 18 p. 464. 6, 12 p. 224.

— ep. II. ad Timoth. 1, 6 p. 214. 1, 15 p. 459. 2, 9 p. 429. 2, 17 p. 457. 2, 22 p. 467. 2, 23 p. 470. 4, 5 p. 205. 4, 6—8 p. 473. 4, 8 p. 474.

4, 13 p. 457. 4, 14 p. 475. 4, 16 p. 457. 4, 17 sq. p. 472. 4, 19 p. 287. 4, 20 p. 458.
Pauli ep. ad Titum. 1, 5— [illegible] sq. 1, 9 p. 211. 2, 15 p. 467. 3, 2 sq. p. 470. 3, [illegible] 469. 3, 10 p. 470.
— ep. ad Philem. p. 436 sq. v. 23 p. 110.
Epist. ad Hebr. 5, 12 p. 193. 7, 17 p. 53. 13, 33 p. 476.
Jacobi ep. 1, 27 p. 172. 3, 1 p. 51.
Petri ep. I. 3, 21 p. 223 sq. 4, 11 p. 183. 195. 5, 1, 2 p. 198.

---

2. Stellen der heiligen Schrift,

die in dem zweiten Bande erklärt sind.

Deut. 30, 12 p. 628.
Ev. Matth. 1, 25 p. 480. 3, 11 p. 554. 4, 22 p. 526. 5, 17 p. 568. 752. 9, 13 p. 603. 11, 27 p. 691. 11, 28 p. 604. 12, 46 sq. p. 480. 13, 55 p. 479 sqq. 16, 16 sq. p. 505. 16, 22. 23 p. 506. 19, 8 p. 594. 19, 14 p. 604. 19, 16. 17. p. 604. 20, 20 p. 525. 20, 28 p. 621. 22, 44 p. 691. 27, 56 p. 478 sq. 524. 28, 1 p. 478. 28, 18. 20 p. 691.
Ev. Marc. 1, 20 p. 524. 3, 17 p. 527. 3, 31 p. 480. 6, 3 p. 479. 15, 40 p. 478. 524. 16, 1 p. 524.
Ev. Luc. 5, 32 p. 603. 8, 19 sq. p. 480. 13, 52 p. 603. 17, 16 p. 648. 18, 10 p. 605. 18, 15 p. 604. 18, 18. 20 p. 604.
Ev. Joann. 1, 1 sq. p. 548 sq. 1, 4. 5 p. 759. 1, 12 p. 762. 1, 14 p. 547. 767. 1, 29 p. 772. 1, 32 p. 769. 1, 37 p. 525. 1, 39 p. 526. 1, 42 p. 503. 1, 51 p. 770. 2, 11 p. 769. 2, 23 p. 771. 778. c. 3 p. 792 sq. 3, 5 p. 792. 3, 6 p. 762. 3, 17 p. 785.

3, 21 p. 766. 4, 6 p. 526. 4, 14 p. 774. 783. c. 5 p. 787 sq. 5, 26 p. 770 c. 6 p. 793. 6. 29 p. 775. 6, 44. 45 p. 7[illegible] p. 766. 6, 51 p. 772. 6, 68 p. 771. 6 [illegible]. 69 p. 504 sq. 7, 3 p. 480. 7, 5 p. 485. 7, 38 p. 774. 7, 39 p. 770. 774. 8, 31 p. 778. 8, 44 p. 760. 8, 47 p. 765. 9, 39. 40 p. 786. c. 10 p. 507. 10, 16 p. 791. 10, 18 p. 790. 12, 31 p. 607. 12, 32 p. 774. 12, 40 p. 763. 13, 31 p. 771. 13, 32 p. 767. c. 15 p. 781. 16, 11 p. 607. 16, 14 p. 790. 16, 33 p. 777. 17, 1—5 p. 773. 17, 21 sq. p. 792. 18, 38 p. 765. 19, 14 p. 526. 19, 25 p. 478. 524. 525. 19, 34 p. 548. 20, 17 p. 789. 20, 30 p. 546. c. 21 p. 506. 21, 18 p. 513.

Acta Apost. 1, 13 p. 479. 485. 1, 14 p. 480. 9, 27 p. 482. 14, 17 p. 585. 15, 10 p. 595. 15, 21 p. 753. 17, 19 p. 771. 17, 30 p. 618. 20, 19 p. 662. 21, 20 p. 543. 21, 21 p. 753.

Pauli ep. ad Rom. 1, 3. 4 p. 692. 1, 18 p. 596. 600. 1, 19 p. 585. 1, 20 p. 584. 1, 21 p. 585. 1, 28 p. 586. 1, 32 p. 581. 586. c. 2 p. 597. 2, 1 p. 586. 2, 4 p. 514. 2, 9 p. 586. 2, 14—16 p. 581. 2, 14—26 p. 598. 3, 8 p. 491. 3, 20 p. 568. 3, 21 p. 632. 3, 23 p. 594. 3, 24 p. 618. 3, 25 p. 619. 3, 28 p. 512. 4, 15 p. 598. 4, 19 sq. p. 625. 4, 20. 22 p. 626. 4, 25 p. 612. 5, 4 p. 649. 654. 5, 7 p. 567. 5, 8 p. 613. 5, 9 p. 622. 5, 10 p. 614. 616. 5, 12 p. 579. sqq. 5, 13 p. 619. 5, 13. 14 p. 581. 5, 18 p. 607. 609. 5, 19 p. 609. 5, 19—21 p. 642. 5, 20 p. 594. 6, 1 p. 491. 6, 2 p. 638. 6, 3—5 p. 675. 6, 4 p. 676. 6, 4—6 p. 638. 6, 5—8 p. 713. 6, 6 p. 572. 6, 10 p. 611. 6, 11 p. 713. 6, 11—13 p. 640. c. 7 p. 587—591. 638. 7, 2. 4 p. 631. 7, 9 sq. p. 578. 7, 10. 11 p. 588. 7, 12 p. 567. 572. 7, 13 p. 595. 7, 15 p. 640. 7, 23 p. 572. 7, 24. 25. p. 589. 8, 2 p. 630. 8, 3 p. 606. 8, 10 p. 717. 8, 11 sq. p. 641.

8, 13 p. 641. 8, 15 p. 635. 8, 16 p. 649. 8, 18 p. 512. 8, 19—23 p. 714. 8, 23 p. 622. 650 sq. 8, 24 p. 654. 656. 8, 26 p. 653. 8, 28 sq. p. 711. 8, 31. 32 p. 642. 8, 32 p. 613. c. 9—11 p. 704 sq. 9, 4 p. 596. 9, 5 p. 695. 9, 8 p. 628. 9, 30. 31 p. 600. 10, 3 p. 599. 10, 5 sqq. p. 629. 11, 20 sq. p. 710. 11, 32 p. 601. 706. 11, 32. 33 p. 706. 12, 1 p. 637. 12, 3 p. 643. 664. 12, 5 p. 670. 12, 6 p. 643. 13, 7 p. 667. 13, 8 p. 633. 13, 9 p. 572. 13, 11 p. 623. 14, 1. 2 p. 644. 14, 15 p. 647. 14, 16 p. 687. 14, 17 p. 646. 687. 14, 23 p. 647. 16, 7 p. 481.

Pauli ep. I. ad Cor. 1, 22. 23 p. 601. 2, 14 p. 574. 655. 3, 11 p. 670. 3, 18 p. 601. 3, 22 p. 645. 4, 7 p. 662. 4, 20 p. 686. 6, 9 p. 672. 6, 10 p. 687. 6, 11 p. 677. 6, 12 p. 645 sq. 6, 14 p. 713. 7, 21 sq. p. 645. 663. 7, 22 p. 635. 8, 2 p. 656. 8, 5 p. 698. 8, 6 p. 695. 8, 7 p. 698. 8, 8 p. 645. 8, 12 p. 647. 9, 1 p. 645. 9, 5 p. 481. 509. 9, 14 sqq. p. 647. 9, 21 p. 634. 10, 3. 4 p. 682. 10, 16—21 p. 681. 10, 17 p. 682. 10, 19. 20 p. 698. 10, 23 p. 646. 10, 24 p. 646. 10, 31 p. 646. 11, 18 p. 683. 11, 24—29 p. 678—681. c. 12 p. 674. 12, 3 p. 671. 12, 13 p. 676. 682. 13, 4. 5 p. 667. 13, 9—12 p. 657. 13, 13 p. 658. 14, 20 p. 605. 665. c. 15 p. 714. 15, 7 p. 482. 485. 15, 17 p. 613. 15, 22 p. 724. 15, 27. 28 p. 723. 15, 45 p. 582. 583. 15, 55—58 p. 722. 15, 56 p. 583. 16, 13 p. 666.

— ep. II. ad Cor. 1, 12 p. 665. 1, 22 p. 650. 2, 10. 11 p. 701. 2, 16 p. 787. 3, 6 sq. p. 630. 4, 16 p. 717. 5, 4 p. 580. 5, 6—8 p. 720. 5, 7 p. 658. 5, 10 p. 752. 5, 16 p. 692. 5, 17 p. 672. 5, 18 p. 614. 5, 20 p. 614. 616. 5, 21 p. 610. 11, 5 p. 512. 13, 4 p. 611. 13, 13 p. 795.

— ep. ad Galat. 1, 4 p. 684. 1, 19 p. 481 sq. c. 2 p. 508. 2, 9 p. 528. 2, 12 p. 754. 2, 14 p. 754.

2, 19 p. 631. 2, 20 p. 575. 639. 3, 10 p. 569. 3, 13 p. 597. 3, 13. 14 p. 598. 609. 3, 15 p. 592. 3, 19 p. 592. 3, 21 p. 569. 3, 26 p. 676. 3, 26 sq. p. 669. 3, 27 p. 675. 677. 4, 4 p. 602. 4, 5 p. 610. 651. 4, 6 p. 635. 4, 8 p. 636. 697. 4, 22 sqq. p. 703. 4, 26 p. 685. 5, 5 p. 653. 5, 6 p. 638. 5, 13 p. 491. 5, 16 sqq. p. 639 sq. 5, 20 p. 573. 5, 21 p. 490. 5, 22. 23 p. 632. 5, 24. 25 p. 638.

Pauli ep. ad Ephes. 1, 4 p. 602. 712. 1, 8 p. 699. 1, 9 p. 602. 1, 14 p. 623. 1, 18 p. 656. 2, 2 p. 697. 2, 9. 10 p. 650. 2, 10 p. 571. 2, 14. 16 p. 688. 2, 19. 20 p. 683. 2, 20 p. 670. 3, 9 p. 602. 3, 10 p. 707. 3, 15 p. 688. 3, 18 p. 649. 3, 19 p. 613. 4, 2 p. 663. 4, 4 p. 670. 4, 16 p. 674. 4, 19 p. 598. 4, 25 p. 755. 4, 30 p. 582. 5, 6 p. 490. 5, 15 sq. p. 664. 5, 25. 26 p. 555. 5, 26 sq. p. 677. 6, 11 p. 700. 6, 12 p. 701.

— ep. ad Philipp. 1, 21—24 p. 580. 1, 21. 23 p. 718. 2, 3 sq. p. 663. 2, 6 p. 612. 695. 2, 10. 11 p. 724. 2, 12 p. 662. 3, 3 p. 637. 3, 6 p. 567. 571. 3, 12 p. 642. 647.

— ep. ad Coloss. 1, 9 p. 656. 1, 15 p. 694. 1, 16 sq. p. 693. 1, 18 p. 670. 694. 1, 20 p. 688. 724. 2, 11 p. 572. 2, 14 p. 597. 631. 2, 15 p. 699. 3, 2 p. 641. 3, 3 p. 638. 3, 3. 4 p. 653. 3, 5 p. 641. 3, 11 p. 669. 3, 12 p. 663. 3, 14 p. 667. 4, 1 p. 667. 4, 5 p. 665. 4, 10 p. 522.

— ep. I. ad Thessal. 1, 3 p. 650. 654. 2, 12 p. 687. 4, 9 p. 631. 5, 19 p. 582. 5, 23 p. 574. 582.

— ep. II. ad Thessal. 1, 4 p. 654. 1, 5 p. 687.

— ep. II. ad Timoth. 1, 7 p. 664. 2, 3 p. 700. 2, 19. 20 p. 673. 685. 2, 21 p. 710. 4, 18 p. 719.

— ep. ad Tit. 2, 6. 12 p. 664. 2, 13 p. 695. 3, 4 p. 613. 3, 5 p. 677.

Petri ep. I. 1, 5 p. 623. 2, 10 p. 511. 4, 3 p. 511. 4, 4. 5 p. 511. 5, 12 p. 512. 5, 13 p. 509. 520.

Petri ep. II. 1, 14 p. 513. 1, 18 p. 514. 3, 15 p. 514.
Joann. ep. I. p. 550—557. 782. 1, 5 p. 767. 1, 9 p. 763. 780. 2, 1 p. 772. 2, 19 p. 792. 2, 22 sq. p. 552. 2, 23 p. 795. 2, 28 p. 791. 3, 2 p. 783 sq. 791. 3, 9 p. 780. 4, 1 p. 532. 4, 10—19 p. 776. 5, 3 p. 776. 5, 4 p. 777. 5, 6 p. 554. 5, 8 p. 555. 5, 16 p. 782. 5, 18 p. 780. 5, 21 p. 551.
— ep. II. p. 558. v. 1 p. 557. v. 7 p. 558. v. 9 p. 795.
— ep. III. p. 559 sq. v. 1 p. 557. v. 6 p. 791.
p. ad Hebr. 2, 3 p. 728. 2, 14 p. 734. 3, 6 p. 739. 3, 12 p. 726. 3, 14 p. 739. 4, 12 p. 743. 5, 7 p. 734. 5, 7. 8 p. 738. 5, 12 p. 636. 6, 1 p. 727. 6, 4 p. 727. 728. 6, 5 p. 741. 6, 19 p. 741. 7, 19 p. 728. 7, 25. 26 p. 736. 8, 12 p. 728. 9, 9 p. 731. 9, 10. 11 p. 732. 9, 14. 15 p. 728. 9, 23 p. 738. 9, 28 p. 737 sq. 10, 22 p. 731. 10, 23. 24 p. 739. 10, 32 p. 727. 10, 36 p. 739. 11, 1 p. 739. 11, 3 p. 740. 11, 40 p. 727. 12, 2 p. 740. 12, 22 p. 741. 12, 23 p. 731. 12, 28 p. 728. 13, 9 p. 727. 13, 10 p. 732. 13, 13 p. 732. 13, 15 p. 728. 13, 20 p. 734.
Jacobi ep. 1, 4 p. 750. 1, 5 p. 485. 1, 9 p. 498. 1, 10 p. 497 sq. 1, 13—16 p. 756. 1, 13. 14 p. 755. 1, 18 p. 750. 1, 19 p. 499. 1, 21 p. 750. 1, 25 p. 748. 750. 2, 7 p. 497. 2, 8 p. 749. 2, 13 p. 750. 2, 18 p. 745. 2, 26 p. 745. 3, 1. 2 p. 499. 3, 2 p. 750. 4, 7 p. 755. 4, 7. 8 p. 756. 5, 4 p. 497. 5, 12 p. 754.
Jud. ep. v. 1 p. 479. 535. v. 17 p. 534 sq.
Apocal. 1, 1 p. 543. 1, 2 p. 541. 1, 9 p. 544. 2, 2 p. 532. 2, 6 p. 533. 2, 15 p. 533. 2, 20 p. 532. 2, 24 p. 532. 6, 9 p. 544. 7, 4 p. 543. 12, 11 p. 544. 13, 3 p. 542. 14, 4 p. 543. 16, 12 p. 543. 17, 8 p. 542. 17, 16 p. 543. 20, 4 p. 544. 21, 14 p. 559.

3. Citate aus christlichen Schriftstellern im ersten und zweiten Bande.

Augustin. c. Faust. Manich. L. XXXII. c. 13. I. p. 166.
— Soliloq. I. §. 14. II. p. 659. Epist. ad Hier. I. p. 292. de mendac. I. p. 292.
Bernard. opp. T. II. p. 1119 (ed. Mabillon) I. p. 12.
Chronicon paschale Alex. (ed. Niebuhr) p. 436. I. p. 144.
Chrysostom. in Acta Apost. hom. 14. §. 3. I. p. 417. Hom. 33. §. 2. I. p. 165. Hom. 38. I. p. 263.
Clemens Strom. III. f. 448. II. p. 520. V. f. 568. I. p. 296. VI. f. 635. I. p. 439. VII. f. 736. II. p. 522. VII. f. 765. I. p. 14. — quis div. salv. 42. II. p. 560.
Clemen. Hom. I. 65. I. p. 64. III. 6. II. p. 490. III. 16. 68. I. p. 341. XI. 15. I. p. 333. XIII. 4. I. p. 335.
Clemen. Rom. I. 516 sq. ep. ad Corinth. I. §. 5. I. p. 453 sqq. §. 41. 44. 47. I. p. 454.
Concil. Laod. can. 16. 20. 35. I. p. 446.
Concil. Trullan. II. can. 16. I. p. 417. c. 67. I. p. 166.
Cyprian. ep. 55. I. p. 48.
Euseb. hist. eccl. II. 1. I. p. 129. II. p. 484. II. 23. I. p. 414. II. p. 482. 486. 500. II. 25. I. p. 461. II. p. 517. 519. III. 1. II. p. 509. 514. III. 29. II. p. 557. III. 32. I. p. 464. III. 37. I. p. 205. III. 39. I. p. 14. 132. II. p. 521. 540. IV. 22. II. p. 483. IV. 23. I. p. 268. 281. V. 10. I. p. 131. V. 16. I. p. 23. V. 24. I. p. 387. II. p. 528. 531. 545. VIII. 12. II. p. 612.
— de vita Constant. II. 31. II. p. 612.
Gregor. M. epp. L. I. ep. 25. I. p. 9.
— hom. in Evang. L. II. h. 29. I. p. 20.
Gregor. Naz. orr. 34. II. p. 657. 44. f. 715. I. p. 11.
Herm. past. l. I. vis. III. c. 7. (in Fabr. cod. ap. n. T. p. 804.) I. p. 222. III. c. 15. (Fabr. III. p. 1009.) I. p. 225.

Hieronym. comment. in Matth. c. 24. I. p. 80.
— — in ep. ad Galat. c. 6. I. p. 303. II. p. 562.
— — in ep. ad Tit. c. 1. I. p. 262.
— — in ep. ad Philem. v. 23. I. p. 110.
— de vir. illust. I. II. p. 514. c. 2. I. p. 287. II. p. 482. c. 5. I. p. 109.
— ep. ad Magn. I. p. 262.
Irenaeus haeres. L. II. c. 24. II. 539. Lib. III. c. 1. I. p. 14. L. III. c. 3. II. p. 539. L. III. c. 12. I. p. 22. II. p. 528. L. III. 12, 14. I. p. 170. 171. L. III. c. 13. I. p. 141. L. III. c. 14. I. p. 405. L. V. c. 6. I. p. 29. L. V. c. 30. II. p. 540.
Isidor. Pelus. IV. 69. I. p. 262.
Justin. Mart. (ed. Colon.) dial. c. Tryph. f. 287. I. p. 444. f. 311. I. p. 297. f. 370. II. p. 490.
Minuc. Felix c. XI. I. p. 267.
Origen. in Genes. T. III. II. p. 509.
— in Matth. T. XVI. 6. II. p. 539. T. XVI. 22. I. p. 48.
— in Joann. T. I. 1, 2. II. p. 543. T. I. 2. I. p. 414. T. II. §. 25. I. p. 81.
— in ep. ad Rom. (opp. ed. de la Rue) L. I. T. IV. f. 470. VII. f. 602. I. p. 23.
— c. Cels. I. 57. I. p. 64.
— de orat. §. 2. T. I. f. 199. I. p. 23.
Tertullian. Apologet. c. 23. I. p. 243.
— ad nation. L. I. c. 13. I. p. 241.
— de ieiun. c. 16. I. p. 243.
— C. Marc. L. I. c. 20. I. p. 141. L. V. c. 2. 3. I. p. 141. L. V. c. 8. I. p. 23. L. V. c. 9. I. p. 142. L. V. c. 10. I. p. 216.
— praescr. 36. II. p. 515. 539.
— ad Martyr. c. 2. I. p. 245.
— de resurr. carnis. c. 48. I. p. 227.
Theodoret comm. in ep. ad Coloss. II, 18. I. 446.

4. Citate aus Profanschriftstellern.

Aratus *Φαινομ.* v. 5. I. p. 266.
Arcadius Charis. de muner. civil. in Digest. L. IV. Tit. IV. leg. 18. §. 7. I. p. 198.
Aristides in Neptunum (ed. Dindorf) Vol. I. 40. I. p. 272.
— orat. sacr. IV. Vol. I. 531. I. p. 373. orat. *εἰς Δία* I. p. 155.
Aristophan. Aves Schol. ad V. 1023. I. p. 198.
Aristotel. (ed. Bekker) Polit. L. VII. c. 8. Vol. II. p. 1322. I. p. 245.
— Eth. Nicomach. L. II. c. 3. II. p. 570. L. V. c. 3. II. p. 667. L. VII. c. 13. II. p. 570.
Athenaei Deipnosoph. l. f. 20. I. p. 384.
Cicero ad Attic. L. VII. ep. 11. I. p. 198.
— in Verrem. L. V. c. 57. I. p. 246.
— de legibus II. 8. 10. p. 431.
Cod. Theodos. l. XI. Tit. 30. c. 2. I. p. 430.
Demosth. orat. contr. ep. Phil. I. p. 258.
Dio Chrysost. *Λόγ. Ταρσικ.* (ed. Reiske) Vol. II. p. 36. I. p. 247.
— de Dei cogn. Vol. I. p. 384. I. p. 266.
— orat. 37. Vol. II. p. 119. I. p. 272.
Diogen. Laërt. v. Epimen. III. 1. p. 262.
Homer. Odyss. *ρ*. 485. I. p. 155.
Josephus Archaeol. VIII, 2. I. p. 298. XV, 5, 3. I. p. 75. XIX, 6, 1. I. p. 419. XIX, 6. 7. I. p. 140. XIX, 8, 2. I. p. 140. XIX, 9, 1. I. p. 171. XX, 2, 4. I. p. 142. XX, 2, 5. I. p. 138. XX, 5, 1. I. p. 64. XX, 6, 2. I. p. 91. XX, 7, 2. I. p. 88. XX, 8, 1. 9. I. p. 423 sq. XX, 9. II. p. 486. 500 sq.
— de bello Jud. II, 15. I. p. 286. II, 20, 2. I. p. 116. V, 4, 2. I. p. 152. VI, 5, 3. I. p. 315.
Julianus fragment. (ed. Spanheim) T. I. f. 292. I. p. 265.
Jul. Paul. sentent. rec. L. V. Tit. 34. I. p. 430.

Libanius ὑπ. τ. ἱερῶν (ed. Reiske) V, II, 158. I. p. 155.
Lucianus Alex. §. 30. I. p. 149.
Pausan. Attic. L. I. c. 4. I. p. 262. L. I. c. 17. I. p. 257.
— Eliac. L. V. c. 14. I. p. 262.
Philo de vita Mos. I. 5, p. 315. III, 673. I. p. 81. III. §. 14. II. p. 743.
— de migr. Abrah. f. 16. I. p. 441. f. 406. I. p. 81.
— Legat. ad Cai. §. 23. I. p. 273.
— de victim. (ed. Francof.) f. 836. I. p. 250.
— ad Exod. 24. (ed. Lips.) VI, 245. II. p. 537.
— Leg. allegor. III. §. 26. II. p. 743.
— de Cherubim §. 5. II. p. 743.
— de sacrif. Abel et Caini §. 36. II. p. 743.
— quis rer. divin. haeres. §. 26. II. p. 743.
Philostrat. L. VI. c. 3. I. p. 262.
Platon. ep. II. p. 577.
Plutarch. instit. Lacon. c. 42. I. p. 151.
— de def. orac. c. 9. I. p. 243.
— sympos. VII. quaest. V. I. p. 296.
— de Pythiae orac. c. 21. I. p. 100.
— περὶ δεισιδαιμ. I. p. 261.
Porphyr. de abstinent. carn. 1, 42. I. p. 336.
Seneca praef. natur. quaest. L. IV. I. p. 277.
Sophocl. Oedip. Tyr. V. 314. I. p. 265.
Strabo Geogr. L. X. c. 1. I. p. 258. L. XIV. c. 5. I. p. 110 sq. L. XVII. c. 1. II. p. 509.
Sueton. vit. Claud. c. 25. I. p. 273.
Tacit. Annal. 12, 52. I. p. 273. 13, 14. I. p. 423. 14, 60. I. p. 424. 14, 65. I. p. 423. Hist. V, 9. I. p. 408.
Talmud Abodah Sarah II. §. 3. I. p. 399.
— Pirke Avoth c. 2. §. 2. I. p. 249. §. 13. I. p. 113 c. III. §. 3. I. p. 164.
Xenoph. memor. III, 14. I. p. 343.

Nominal- und Real-Index

über den

Ersten und Zweiten Band.

A.

Abendmahl, Einsetzung deſſ. II. 622. Einsetzungsworte II. 680. Feier deſſ. in der apoſtoliſchen Zeit I. 31. 219. 222. unter den Heidenchriſten I. 229. Paulus über daſſ. I. 130. II. 678 f. Johannes über daſſ. II. 680. 792 f.
Aberglaube I. 261. II. 648 f. 778.
Abeſſiniſche Kirche I. 89.
Abraham, ſ. Glaube I. 306 und ſ. Gerechtigkeit II. 489. 495. 625 f. 647. Die Verheißungen an ihn I. 60. 306. II. 592.
Achaja, Gemeinden und Paulus daſelbſt I. 277 f. 282. 294. 350 f. 363. 383. 405. 462.
Adiaphorismus, falſcher I. 336 f. Kein Adiaphoron für den Chriſten II. 646 f.
Aemter, ſ. Kirchenämter.
Aethiopien, Chriſtenthum daſelbſt I. 89.
Agabos, chriſtl. Prophet I. 138 f.
Ἅγιοι, bei Paulus II. 671. von Kindern I. 228 f.
Agapen, tägliche I. 31 f. 36. 220. Mißbräuche bei denſ. in Korinth I. 342 f.
Αἰὼν οὗτος und μέλλων II. 684. 697. 731 f.
Agrippa II., I. 261. 425 f.
Albinus II. 500.
Alexander v. Abonoteichos I. 148.
Alexander in Epheſus I. 373. 475. Der Schmidt I. 475 f.
Almoſenvertheilung I. 35. 41. Anfangs nicht an ein Amt gebunden I. 42 ff. Amtsgeſchäft der Diakonen I. 45 ff. nachher auch der Presbyter I. 47.
Ananias und Sapphira I. 30. 34. 36 ff.

Ananias von Damaskus bei Paulus I. 117. 125 f. 129.
Ananias, Hoheprieſter, I. 421.
Ananus, Hoheprieſter, ſ. Verfahren gegen Jakobus den Gerechten II. 500 f.
Ἀναστοιχείωσις I. 267.
Andreas II. 502.
Ἀνδρεία II. 666.
Annäus Gallio I. 277.
Anthropopathismus I. 98.
Antichriſt I. 283. II. 542. 551.
Antiochia bei Piſidien, Paulus daſelbſt I. 149 f.
Antiochia in Syrien, Chriſtenthum daſ. durch Heidenchriſten I. 134. 136 f. Bedeutung f. d. Verbreitung d. Evang. I. 138. 285. Kollekte f. d. Paläſtinenſer I. 138 f. Spaltungen daſ. durch Judenchriſten I. 158. ſ. Apoſtelkonvent. Apoſtelſtreit daſ. I. 288 f. Zeitbeſtimmung deſſ. I. 291 f.
Aphrodite, Cultus derſ. zu Korinth I. 272.
Apokalypſe II. 520. 531 f. 559. Verf. derſ. II. 540 f. ihre Schilderung des Nero II. 542 f.
Apollo und die nach ihm genannte Parthei zu Korinth I. 313 ff. 351. 362. ſeine Lehrform u. d. paulin. I. 316 f. 355 f.
Ἀπολύτρωσις bei Paulus II. 622.
Apoſtel I. 204 f. II. 481. als Lehrer I. 51. 204. ihre Erleuchtung durch den h. Geiſt I. 2 ff. 133 f. 159. 172. als fortſchreitende I. 39. 67 f. 105. 167. 233. 244. 251 f. 407. II. 508. 719 f. ihre Verſchiedenheit und Einheit II. 477. 796. ihre Stellung in der Gemeinde I. 41. 43. 45 f. 178 f.
Apoſtelkonvent I. 141. 143 f. 398. 415. vorhergehende Privatverhandlungen I. 143 f. 159 f. 161 ff. Brief deſſ. an die Heidenchriſten in Syrien und Cilicien I. 136. 161. 169 ff. 201. Wichtigkeit ſ. Beſchlüſſe I. 173 f., Beobachtung derſ. I. 357 f.
Aquila I. 208 f. in Korinth I. 272. 274. 350. in Epheſus I. 286 f. 316. 375. in Rom I. 384.
Arabien, Paulus daſelbſt, I. 125 f.

Aratus, citirt von Paulus I. 110. 266.
Ἀρχάγγελος I. 445.
Aretas, König von Arabia Peträa I. 115. 127 f.
Ariſtarch I. 234. 438.
Ἁρμοσταὶ I. 198.
Artemis, Cultus derſ. zu Epheſus I. 296 f. 372 f.
Artemoniten I. 389.
Ἀσιάρχαι I. 373.
Ascetik im Judenthum und Chriſtenthum I. 338 f. 340 f. 361. 394 f. 438 f. II. 486 f. 641. 661. bei Jakobus und bei den Johannesjüngern II. 486.
Athen, Paulus daſelbſt I. 256—270. 275.
Athinganer I. 446.
Auferſtehungslehre, Gegner derſ. die Sadducäer I. 62. 345. 422. die Gegner zu Korinth I. 337. 344 ff. 352. II. 714. unter den Gnoſtikern I. 352. 475. bei Paulus I. 267. in Verbindung mit der Lehre von der Auferſtehung Chriſti und Unſterblichkeit I. 344 f. II. 582 und der Vollendung des Gottesreichs II. 713 ff. und dem ewigen Leben II. 715 ff. bei Johannes in Verbindung mit dem Gericht II. 787 ff. Auferſtehung Chriſti II. 485. 611 f. 627. 733 f. 790.
Auferweckung, geiſtige und leibliche II. 713.
Auguſtinus I. 113. II. 764.
Auguſtus I. 247. 471.
Azizus von Emeſa I. 88.

B.

Babylon, Petrus daſ. II. 509. Name für Rom II. 509. 520.
Barjeſu, Goët I. 148 f.
Barnabas I. 52. 129. II. 481. ſ. Viſitationsreiſe nach Antiochia und Ueberbringung der Kollekte nach Jeruſalem I. 134 f. 137. 139 ff. 142. ſ. Reiſen mit Paulus, ſ. dieſen; auf dem Apoſtelconvent I. 162. getrennt von

Paulus, thätig mit Markus I. 232 f. in Antiochia I. 232. 288 ff.
Barsabas I. 170.
Bartholomäus I. 131 f.
Beharrlichkeit, christl. II. 654. 739. 749.
Bekehrung I. 8. 84.
Belehrung, religiöse, Anfangs nicht an ein Amt geknüpft I. 51. 190. 202. bes. v. d. Aposteln geleitet I. 52. den Frauen in den Gemeindeversammlungen untersagt I. 202 f. 211. 287. Charisma der Lehre I. 52. vgl. Presb. προφητεία. Arten der Lehrer I. 204 f. Lehramt mit dem Vorsteheramte verbunden I. 210 f. Sucht nach Schönrednerei dabei in Korinth I. 343.
Bergpredigt I. 54. II. 633. 748. 750.
Beröa, Paulus und Silas daselbst I. 256. 268 ff.
Berufung II. 671.
Bescheidenheit, christl. II. 663.
Beschneidung I. 141 f. 158 f. 226. 289. 296. 303. 357. 415. Ansicht und Verfahren des Paulus I. 160 f. 226. 308. 417 f.
Besonnenheit, christl. II. 663.
Bild Gottes II. 755 f. in Christo II. 768.
Bileam II. 533.
Böses s. Reich des Bösen.
Briefe der Apostel, s. die einzelnen App. u. Gem., Verfälschung ders. u. Verwahrung dagegen I. 281. 283 f. 352 f.
Brüder Jesu II. 479 ff. 485. 535.
Buddhismus I. 444.
Bund, alter und neuer, I. 7. II. 622. 676. 679 f. Geistesgaben in beiden I. 8. s. Testament.
Bürgerrecht, römisches, I. 247 f. 421. 472.
Buße I. 26. 58. 59. II. 727. 780.

C.

Cäsarea Stratonis, Christenthum das. I. 89. Cornelius

hier I. 92 f. Paulus hier I. 413. ſ. Gefangenſchaft daſ. I. 420. 422 f. 436.
Caesariani in Rom I. 433 ff.
Cajus II. 234.
Caligula I. 128.
Cardinaltugenden II. 666 f.
Cerinth, ob im Zuſammenhange mit der Sekte zu Coloſſä I. 446. ſ. Gnoſis und Doketismus II. 536 f. 547. 555.
Charisma, Begriff deſſ. I. 180 f. Arten deſſ. I. 182 ff. ſ. d. einzelnen Charismen, falſche Schätzung derſ. in Korinth I. 188 f. 343. Anſchließungspunkt für dieſ. in d. pauliniſchen Lehre II. 640 f. 674. 700. in der johanneiſchen Lehre II. 781. Dauer der apoſtol. Charismen I. 23. Charismen und Aemter I. 195 ff.
Chriſten, Entſtehung des Namens I. 137. f. II. 497. andere Namen derſelben I. 137.
Chriſtenthum im Vergleich mit andern Religionen I. 8. 52. 104. 177 f. 231. 258 f. 267. 443 ff. II. 493. 652. S. Verh. zum Judenthum I. 230. II. 534. 590 f. 690. 712. Univerſalismus des Chr. I. 48. 78. 107. 153. 216. 251 f. 359. II. 597. 688. Verbreitung d. Chr. unter ärmeren Volksklaſſen I. 35. 275. 331. II. 487. 497. Der verklärende Einfluß des Chr. I. 31. 33. 202 f. 216. 338 f. 359 ff. Falſche Auffaſſung chriſtl. Ideen I. 33 f. 81. Weſen des Chriſtenthums II. 795.
Chriſtus im Verhältniß zur Stiftung der Kirche I. 2. Sammlungen von Reden Chriſti I. 131 f. 325. 331. 347. Lehre von ſ. Perſon und ſ. Werken bei Paulus II. 606 f. 698 f. Chriſtus in den drei erſten Evangelien II. 691. bei Johannes II. 766 f. Chriſti letzte Verheißungen I. 3. II. 789 f.
Chriſtusparthei in Korinth I. 319—332. 347 f.
Cilicien, Paulus verkündigt das Evangelium daſ. I. 135 ff. 145. 169. 234. II. 497. Schreiben des Apoſtelconv. I. 170 f.
Claudius I. 140. 384. 423. II. 520. vertreibt die Juden aus Rom I. 272 f.

Clemens Alexandrinus über Johannes II. 560 f., über den Märtyrertod der Frau des Petrus II. 522.
Clemens von Rom über Paulus Reise nach Spanien I. 453 ff. 462, über Petri Aufenthalt in Rom II. 516.
Clementinen über Umgang mit Heiden I. 333, jüdische Denkweise darin I. 388. 444.
Cölibat I. 359. 465.
Colossä, Gemeinde das. von Epaphras (nicht von P.) gegründet I. 236. 395. Brief Pauli an dies. I. 236 f. 436—451. Sekte das., ob Essener? I. 438 ff. Inhalt des Briefes an die Colosser I. 447 f.
Cornelius, Centurio zu Cäsarea, Proselyt des Thors I. 92 f., s. wunderbare Erweckung I. 94 ff. 134. 136. II. 509., s. Taufe I. 84. 105 f.
Cultus, christl., in der ersten Zeit I. 30 ff. 39 f. 56. unter Heiden- und Judenchristen I. 215 ff. II. 530. jüd., nach Paulus u. dem Hebräerbr. II. 730 f. 739 f.
Cybele I. 442.
Cypern, Barnabas und Paulus das. I. 146 f. 234. Barnabas und Markus das. I. 233.

D.

Damaskus I. 115 ff. 125 f. 127 f.
Dämonische I. 244. 297.
Δεισιδαίμων I. 261 f.
Demetrius, Verfertiger von Tempelbildern in Ephesus I. 372 f.
Demiurgos I. 445. II. 535.
Demuth bei Paulus I. 355. II. 660 f.
Derbe, Paulus das. I. 157. 234 f.
Διαθήκη, s. Bund.
Diakonen, scheinbare Andeutungen dieses Amtes I. 41 f. Wahl derselben I. 214. Die 7 Diak. aus d. Hellenisten I. 45 f. Geschäft ders. und Entwickelung dieses Amtes I. 46 ff. 66. 197. 199.

Διακονία (ἀντίληψις) als Charisma I. 194.
Diakoniſſinnen I. 197. 211 f.
Διάκρισις πνευμ. I. 190 f.
Διδασκαλία I. 52. 194. 204 f. 207. Arten derſ. I. 204 f.
Διδάσκαλοι, Verhältniß derſ. zu d. Propheten I. 184 ff. 205., zu den Evangeliſten I. 205., zu den ποιμένες I. 207., zu d. Gemeindevorſtehern I. 206 ff., nach und nach erſt regelmäßige Gemeindelehrer I. 209 ff.
Δικαιοσύνη, Begriff derſ. im A. T. I. 290. II. 566 f. 623. δικ. νομική II. 569 f., im chriſtl. Sinne bei Paulus II. 567 ff. 600. 623 f. 653 f. 666 f. 783. die heidniſche δικ. II. 666 f., des Abraham bei Jakobus II. 746 f.
Δικαίωμα bei Paulus II. 607 f.
Δικαίωσις bei Paulus II. 495. 608. 622. f. 783.
Dionyſius Areopagita I. 268.
Dionyſius v. Korinth, Zeugniß über Petri Tod II. 517 f.
Diotrephes II. 560 f.
Doketismus II. 537 f. 547 f. 553.
Dolmetſcher der Apoſtel I. 13 f.
Domitian II. 539 f. 545.
Δουλεία bei Paulus II. 587. 590., äußerl. und innerl. II. 635.
Δουλεύειν bei Paulus II. 590. 635.
Dreieinigkeitslehre, Wurzel derſ. I. 29. II. 676. 795.
Druſilla I. 88.
Dualismus I. 230. 395.

E.

Ebioniten, ihre Richtung I. 341. 414. II. 487 f. 502. ebionitiſche Denkweiſe I. 29. ihre Auslegung I. 133. ſ. Jakobus.
Ehe und eheloſes Leben, Anſichten zu Korinth; Paul. u. das Chriſtenthum darüber I. 229. 235. 338 ff. 358 f. 466 f. jüdiſche Anſicht I. 339 f. 466.
Eid, ſ. d. Art. Wahrhaftigkeit.

Ἐκκλησία, ſ. Kirche.
Ekſtaſis I. 22 f. 121. 123. 186.
Eleazar I. 142. 158.
Ἐλπις, ſ. Hoffnung.
Emanationslehre I. 80 f. 469.
Engel, Verehrung derſ. zu Coloſſä I. 444. 465 f. 534. Genealogieen derſ. I. 465 f. 469. Engelerſcheinungen I. 97 f. II. 537. 770 f.
Enkratiten I. 394.
Epaphras I. 236 f. 437.
Epaphrodit I. 452.
Epheſus, Paulus daſ. I. 287. 294. 296 f. 351 f. Magie daſ. I. 296 f. Johannesjünger daſ. 299 f. Wichtigk. des Aufenth. P. daſ. I. 300 f. Volksaufruhr gegen Paul. I. 372 ff. Brief Pauli an die Gemeinde, wo abgefaßt? I. 436. Dieſer Brief ein Cirkularſchreiben I. 450 f. Irrlehrer daſ. I. 457. Paul. u. Timoth. ſpäter daſ. I. 457. 459. 467. 471. Irrlehrer daſ. I. 457. 463 ff. Joh. daſ. II. 530 f.
Epikuräer, ihr Verhältniß zum Chriſtenthum I. 258 f. 345 f.
Ἐπίσκοποι, Bedeutung des Namens I. 198. ihr Verh. zu d. Presbyteren I. 199 f. ihre Geſchäfte I. 201. ihr Verh. zu d. διδασκάλοις I. 206—211.
Eraſt I. 458.
Ἔργα, Paulus darüber II. 571. 781. Jakobus darüber II. 488. 745 ff. 751. Joh. darüber II. 781. ἔ. ἀγαθά II. 571. 649 f. ἔ. νόμου I. 290. II. 570 f. 632. 649. im jüdiſchen Sinne II. 568. 729. 775.
Erkennen I. 192 f. II. 768. 777. 784. ſ. Gl. u. Hoffn.
Erlöſung, Vorbereitung und Ziel derſ. II. 601 f. 711 f. durch Chriſtus vollbracht I. 448. II. 606 f. 678. 688. Fortwürkung nach dem Tode I. 105. Erlöſungsbedürftigkeit beſonders von Paulus hervorgehoben I. 108. gemäß eigner Erfahrung I. 112 f. 124. II. 591. 602. dieſelbe allgemein I. 230. 391. II. 579. 603. 707. 762 f. Chriſtus darüber II. 603 f.

Ἑρμηνεύς (Ἑρμηνεύτης), Dolmetſcher I. 14.
Ἑρμηνεία γλωσσῶν I. 190.
Error conversat. u. doctrinae II. 508.
Eſſäismus I. 31. 40. 341. 438 ff.
Εὐαγγέλιον I. 205.
Εὐαγγελισταί I. 205. 210.

F.

Faſten, Zweck und Bedeutung derſelben I. 95. 145. 387.
Felix, Prokurator I. 87 f. 408. 422 ff. II. 500.
Feſte, vom chriſtlichen Geſichtspunkte I. 216 f. 220. 396. bei Paul. keine eigenthümlich chriſtl. Feſte erwähnt I. 217. Wöchentliche Feſte, Sonntagsfeier v. Paul. nicht beſonders erwähnt I. 218 ff. Entſtehung derſ. I. 219 f. Jährliche Feſte I. 220 f. II. 530 f.
Feſtus, Prokurator I. 261. 423 f.
Fides formata u. informis II. 658 f.
Frauen vom chriſtl. Standpunkte I. 202 f. 211 f. 287. 341 f. 467. II. 524.
Freiheit, creatürliche II. 577 f. chriſtliche I. 217. 296. 308. 357 f. 448. II. 556. 644 f. 663. Mißbrauch derſ. I. 336. 343. 357. 393. 416. II. 532 f. innere Freiheit I. 113. 134. Geiſtesfreiheit I. 355. Freiheit der Kinder Gottes II. 534. Paulus über rechten Gebrauch I. 357. 397 f. II. 698. über ſittl. u. bürgerl. Freiheit I. 360 f., ſ. d. Art. Wille, die rechte ſittl. Freih. nach Jakobus II. 748. 753., nach Johannes II. 779. Freiheit und Würkung des heil. Geiſtes im Menſchen I. 4. 30.
Frumentius I. 89.

G.

Galatien, Paul. daſ. I. 157. 237. Gemeinden daſ. I. 240. 294. Irrlehrer daſ. I. 294 f. 301 f. Brief Pauli an dieſe Gem. I. 303 ff.

Gamaliel, ſ. Geiſtesart und Verhältniß z. Chriſtenth. I. 64 f. 113. ſ. Einfluß auf Paulus I. 65. 111 ff. 116.
Geiſt, heiliger, I. 203. Verheißung deſſ. I. 3. 5. 20. 67. II. 566. 789 f. Ausgießung deſſ. I. 9 f. II. 700. Würkung deſſelben im Menſchen I. 4. 30. unmittelbare und mittelbare Würkung deſſelben I. 13. 37. 38. 67 f. 91. 99. 122 f. 181 f. Bedingung derſelben durch menſchliche Eigenthümlichkeit I. 67. 105. 179 f. ſ. d. Art. πνεῦμα. der böſe Geiſt und ſ. Reich bei Paulus I. 244. II. 695 f. 721 f. Mittheilung des heil. Geiſtes nach Johannes II. 790. Zeugniß des heil. Geiſtes I. 63. 382. II. 555. vgl. Taufe.
Geiſterwelt, Verbind. d. Chr. mit derſ. n. Paul. II. 687 f.
Geiſtesgaben im alten und neuen Bunde I. 8. ſ. d. Art. Charismen.
Gemeinde, Bildung derſ. I. 27 f. anfänglicher Zuſtand derſ. I. 30 f. 39 f. 178. 195 f. ihr bürgerliches Leben I. 34. 359 f. Particulargemeinden (?) I. 208 f. Vermehrung d. Gem. I. 56 f. Vorſteher derſ. I. 198 ff.
Gemeindeverfaſſung, der jüd. Synagoge nachgebildet I. 40. 177. 198. anfänglich Gleichheit aller Glieder, nur mit Vorrang der Apoſtel I. 43. 195 f.
Gericht, durch d. Erlöſer, ſittliches u. Weltgericht, I. 25. 267. 356 f. nach Johannes II. 765. 784 ff. göttl. Strafgericht I. 38. 69. 149. 254. 357. II. 618 ff. 785.
Geſetz u. Gewiſſen, ſ. d. Art. νόμος.
Glaube, äußerlicher, unter Judenchriſten I. 54 f. 231. von Jakobus bekämpft II. 489 f. todter I. 253. II. 658. falſche Faſſung dieſes Begriffs I. 253 f. II. 452. 778. Gl. in d. paul. Lehrentwickelung II. 624 f. im Hebräerbriefe II. 739 f. Gegenſtand d. Gl. II. 626. Urſprung d. Gl. II. 655. Fundament d. Gl. I. 123. Gl. im Verhältn. z. Geſetze I. 150. II. 628 f. Gl. bei Paul. für d. Ganze d. chriſtl. Geſinnung und Tüchtigkeit II. 643 f. 645. ſ. Verhältn. z. Erkennen I. 192 f. II. 655. (ſ. Gnoſis). zur Liebe I. 181. 417. II. 630. 638. 648 ff. 654. 656.

673. 745. zur Hoffnung I. 252. II. 654. 685. 784. zum Schauen I. 253. II. 656. zu den Charismen I. 181. 194 f. Glaube u. Abergl. II. 648 f. Gl. im Hebräerbr. II. 727. 739 f. Gl. in der Lehrentwickelung d. Jakobus II. 745 f. 751 f. Empfänglichkeit für denſ. nach Johannes II. 763 f. 785 f. Vorbereit. zu demſ. II. 763 f. 771. Weſen deſſ. II. 775. ſ. Verhältn. zu d. Geboten II. 556. 776 f. Charisma des Glaubens I. 57.

Γλῶσσαι καιναί I. 9. zwiefache Auffaſſung davon I. 11 f. als übernatürl. Sprachengabe. Kritik dieſer Anſicht I. 13 f. Die Auffaſſung als neue Geiſtesſprache I. 19 f. γλώσσαις λαλεῖν I. 15 f. 53. 194. Verheißung deſſelben von Chriſtus I. 20. Urſprüngliche und ſpätere Bedeutung I. 21 f. Fortdauer in der nachapoſt. Zeit I. 23. Begr. des γ. λ. I. 186 ff. Ueberſchätzung in Korinth I. 343. Paulus darüber I. 188 ff.

Gnade, göttl., I. 392. ihr freies Walten nach Paulus II. 701 f. zuvorkommende I. 1. Gnade und Natur I. 95. Bedingtſeyn v. Seiten d. Menſchen II. 592. 705., bei Johannes II. 767.

Gnoſis, Keime derſ. I. 315 f. 336. 445 f. 466. judaiſir. G. in Coloſſä I. 439 f. II. 533. in Epheſus I. 465. II. 533 f. in Alexandrien und Antiochien I. 138. bei Cerinth I. 446. II. 529 f. antinomiſtiſche G. II. 534. 556. Gnoſis und Piſtis I. 67. 316. vgl. λόγ. γν.

Goëten in Samaria I. 80 ff. zu Paphos I. 148 f. in Epheſus I. 297 f. Feindſchaft derſ. gegen das Chriſtenthum I. 149. 296 f.

Gottesbewußtſeyn I. 260 f. II. 584 f. 590. 596. 605 f. 639. 659. 688. 697. 761. 765 f. 778 f.

Gottesverehrung, äußerliche und geiſtige I. 39. 67 f. 74. 177. 215. II. 635 f. 728. 732. 745.

Götzen als böſe Geiſter I. 264. 333, ob auch Pauli Lehre? II. 697 f.

Götzendienſt, Entſtehung, I. 264. II. 586. 596. 697.

Gratia informans II. 759.

Gütergemeinschaft, falsche und richtige Fassung derf. I. 32—37.

H.

Handauflegung I. 86. 213 f. 300.
Hebräerbrief, Bestimmung des Verfassers, der Leser und der Abfassungszeit I. 53. 55. 476. II. 725 f. Inhalt II. 726. Vergleichung der paulin. Lehrweise mit der dieses Briefes I. 450. II. 541. 725 f. das Werk Christi in dem Hebräerbr. II. 733 f. das Leiden Christi II. 737 f. die Begriffe v. Glauben, Rechtfertigung II. 739 f. Verhältniß der alexandr. jüdischen Theologie zu diesem Br. II. 741 f. Benutzung des A. T. I. 74.
Heiden, bekannt mit d. Evang. durch Hellenisten I. 90 f. 135. Stellung derf. z. Evang. I. 229 f. verglichen mit den Juden v. Paulus II. 595 f. 704 f. Anschließungspunkt für d. Christenthum bei ihnen I. 229. II. 598. rohe Sicherheit derf. II. 599. Empfänglichkeit derf. II. 600. Weisheitsuchen derf. I. 193. 231 f. 270. 271. 276. 319. 327. Sittenverderbniß I. 272. 276. 278. 301. 312. II. 574. 601.
Heidenchristen, Beschaffenheit ihrer Gemeinden I. 148. 195 ff. 199 f. ihr Cultus I. 215 ff. Gefahr vor Unsittlichkeit u. theoretischer Einseitigkeit bei denf. I. 231 f. ob mitbetroffen durch d. Vertreibung der Juden durch Claudius? I. 272. Spaltung derf. mit d. Judenchristen I. 292. Heidenchristen zu Rom, f. Rom. Ansicht derf. vom Opferfleische I. 333 f.
Heiligkeit Gottes in Christo geoffenbart und Christi Heiligkeit I. 58. II. 606. 608. 611. 618 ff. 623. 767. 772. 777. 783.
Heiligung und Rechtfertigung II. 624. 642. 671. 677.
Hermas, f. Auffassung des Christenth. I. 388.
Herodes Agrippa, I. 88. 128. seine Richtung, Benehmen gegen die Christen I. 139 f.

Hieronymus, ſ. Ueberlieferung über den Geburtsort des Paulus I. 109 f. über den Ap. Johannes II. 562 f.
Himmelfahrt Chriſti II. 789.
Hoffnung, chriſtl., Begriff derſ. II. 653 f. Grundlage derſ. I. 123. 220. Gegenſtand derſ. I. 251 f. Verhältniß derſ. zum Erkennen II. 657. zum Glauben I. 253. II. 653 f. 685. 784.
Hymenäus I. 475.

J.

Jahresfeſte, ſ. d. Art. Feſte.
Jakobus Alphäi, ob derſ. mit Jakobus, dem Bruder des Herrn? I. 163. II. 478 ff.
Jakobus, ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, I. 413 f. 419. ſ. Antrag bei d. Apoſtelkonvente I. 163 f. ſ. Abſicht und Nachgiebigkeit dabei I. 167 ff. ſ. Anſehen in Jeruſ. I. 289. 313. II. 478. 482. 485. 504. 529. ſ. Würkſamkeit II. 477. 744. Jak., Repräſentant einer beſ. Grundrichtung II. 477 ff. woher der Name: Bruder des Herrn? II. 478 ff. ſein Beiname צַדִּיק II. 482. 484. 501. ſ. Askeſe II. 484. 486 f. ob von ebionitiſcher Richtung II. 487 f. 493. 497. 750. ſ. Brief II. 487 f. ob polemiſch gegen Paulus? II. 488 f. ob untergeſchoben? II. 492 f. an wen gerichtet? I. 51. II. 488. 491. 495 f. Zuſtand der Leſer II. 497 f. Lehrweiſe in d. Briefe II. 499 f. Jak. Märtyrertod II. 501 f.
Jakobus Lehrentwickelung II. 744 f. Jak. Bildungsgang II. 484 f. 500. 744. ſ. Standpunkt I. 54. 168 f. II. 477. 495 f. 499. verſchieden von dem pauliniſchen I. 169. II. 477. Verhältniß beider Standpunkte zu einander II. 477 ff. 488—495. 744 ff. 751 ff. 755. Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Werken II. 745 f. zwei Beziehungen des Glaubens II. 746. δικαιοσύνη des Abraham II. 746 f. νόμος II. 748 ff. 752. Einheit des göttl. Lebens im Menſchen II. 749. Liebe, des Geſetzes Erfül-

lung II. 749. Ansicht vom Messias II. 750 ff. Einheit des Geistes bei Jakobus u. Paulus II. 751 f. Jakobus über christl. Wahrhaftigkeit II. 493. 754. über Sünde II. 755 f. über freien Willen II. 755 f. über Lehrer I. 51. II. 499. über Weltverleugnung II. 487.

Jakobusparthei I. 92. ob solche in Korinth? I. 321. II. 754.

Jakobus Zebedäi, Hinrichtung dess. I. 140. II. 477 ff.

Jason I. 254.

Jerusalem, Mittelpunkt der Judenchristen I. 136. 138 f. 285. Hungersnoth das. I. 138. Armuth der Gemeinde I. 35. 138 f. 160. s. d. Art. Paulus und Verfolg. das himmlische Jerusalem II. 685. 735.

Ikonium, Paulus das. I. 153. 234 f.

Illyrien, ob Paulus das.? I. 383.

Johannes, Presbyter, II. 521. ob Verfasser d. Apokalypse? II. 540 f. 544. des 2. u. 3. Joh. Br.? II. 557.

Johannes, s. d. Art. Petrus. s. Herkunft II. 524. s. Berufung II. 526. s. Entwicklungsgang II. 757 f. s. Ansicht vom Judenthum I. 528. s. Charakter II. 526 f. 702. s. Aufenthalt in Ephesus II. 530. s. Kämpfe II. 531. gegen Irrlehrer in Kleinasien II. 532 f. gegen Cerinth II. 536 f. 547. s. Verbannung nach Patmos II. 539 f. s. Polemik II. 545 f. s. Evangel. II. 546 f. ein εὐαγγελ. πνευματικόν II. 789. Aechtheit von c. 21 II. p. 506. s. erster Brief II. 550 f. gegen Doketismus II. 553. gegen prakt. Irrthümer II. 554 f. s. zweiter Br. II. 557. s. dritter Br. II. 558 f. Ueberlieferungen von s. Wirksamkeit II. 560 f. Erfolg ders. II. 562. sein Ansehen u. Standpunkt II. 529. 562 f.

Johannes Lehrentwickelung, Grund seiner Verschiedenheit v. Paulus II. 528. 757 f. Hauptbegriffe bei Joh. II. 758. Logos II. 758 f. 766. Satan II. 760 f. Darstellung der menschl. Natur, verglichen mit d. pauliniſchen II. 762 f. Empfänglichkeit für d. Glauben II. 763. göttl. Antrieb II. 763 f. Gericht durch d. Erlöser II. 765. Vorbereitung z. Glauben II. 765. Person Christi II. 766.

Gottes Liebe und Heiligkeit in Christo geoffenbart II. 767. der Vater nur im Sohne zu erkennen II. 768. Wunder Christi II. 769 f. Leiden Christi II. 774 f. jedem Christen nothwendig II. 773 f. πνεῦμα ἅγιον II. 774. Glaube II. 771. 775. Verhältniß der Gebote dazu II. 776. der Glaube der Sieg über die Welt II. 777. über sinnl. Messiasglauben II. 778. über die rechte Freiheit II. 779. über die Sünden der Gläubigen II. 779 f. Einheit der paulin. u. johann. Lehrentwickelung II. 782 f. 795. Beziehung auf die zukünftige Vollendung II. 783 f. Joh., Repräsentant des ächten Mysticismus II. 784 f. Darstellung des Gerichts II. 784 f. Auferstehung II. 787 f. Wiederkunft Christi II. 789 f. die Kirche der Idee nach v. Johannes angedeutet II. 791 f. innere und äußere Gemeinschaft der Gläubigen II. 792. Taufe und Abendmahl II. 792 f. Wurzel der Dreieinigkeitslehre II. 795.

Johannes der Täufer I. 299. II. 502. 525. 554. 769. 772.

Johannesjünger in Ephesus I. 299 f. Askese derf. II. 486 f.

Joppe I. 91 f.

Joses II. 479.

Irenäus über Sprachengabe I. 22. über Apostelgesch. 20 I. 405. f. Erzählung über Johannes II. 538 f.

Irvingianer I. 16.

Judas Jakobi II. 479. ob Verfasser des Briefes Judä? II. 534 f. Verhältniß des Br. zum 2. Petr. II. 513 f.

Juden, Anschließungspunkte für dies. an d. Evang. I. 152. 230. 260. Ansicht derf. v. Opferfleisch I. 333. 357. Ascetik derf. I. 339 f. Aufruhrgeist derf. I. 380. die Juden verglichen mit den Heiden v. Paul. II. 595 f. 704 f. Eigengerechtigkeit der Juden I. 270. II. 599 f. Wunderfuchen derf. I. 270. II. 595 f. Wunderfuchen derf. I. 271. 327. II. 601.

Judenchristen, ihre Fassung der Messiasidee I. 25 f. f. d. Art. Ebion. Glauben, Messias; ihre Auffassung des Christenthums I. 53 f. trübende Elemente unter ihnen I. 56.

ihr Verhältn. zu d. Heidenchristen I. 136. Pharisäismus unter ihnen I. 56. 158. ihre Opposition gegen Paul. I. 160. 175 f. ihre Nichtbeobachtung d. Beschlüsse d. Apostelkonvents I. 175. 292. ihre Beobachtung d. jüdischen Cultus I. 215 f. vgl. Cult. sie veranlassen den Apostelkonvent zu Antiochia I. 288 ff. neue Spaltung mit d. Heidenchristen I. 293. ihr Einfluß I. 294 f. Dies. in Galatien I. 294 ff. in Korinth I. 312 f. Ansicht ders. v. Opferfleische I. 333 f. von d. Ehe I. 338 f. Theosophisch-ascetische Richtung unter ihnen in Colossä I. 436 f. Jakobus gegen d. Grundirrth. d. Judenchristen II. 489. deren Ansicht v. d. ἔργοις νόμου II. 570 f. v. Judenthum überhaupt II. 592.

Judenthum, vorbereitender Charakter dess. I. 53 f. II. 591 f. 683. 728 ff. 742. Geschichte desselben als Typus I. 73. II. 703. Ansicht der Gnostiker von dems. II. 533 f.

Julian I. 265.

Izates, König v. Adiabene I. 142.

K.

Kaiphas I. 124.

Kajus II. 559.

Kandaze, Königin von Meroë I. 89.

Kant II. 697.

Kindertaufe, s. d. Art. Taufe.

Kindschaft II. 635. 651 f. 656. 660. 676. 783 f.

Kirche, apostolische, von Christus vorbereitet I. 2. II. 773. ihr Ursprung I. 3 f. 27. Wesen der christlichen Kirche I. 2. allgemeine Kirche I. 91. unsichtbare Kirche II. 685. ihre Einheit unter dem Haupte Christus I. 354 f. Lehre d. Paul. v. d. Kirche II. 667 ff. ächte u. unächte Glieder II. 672 f. Verhältn. d. Kirche z. Reich Gottes II. 682. die K. der Leib Christi I. 44. II. 670. 672. 674. die Idee der K. bei Joh. angedeutet II. 791 f. s. d. Art. Reich Gottes. Vergleich anderer religiöser Vereine I. 177.

Kirchenämter I. 195 ff. Veranlassung zu ihrer Einsetzung I. 40—53. Weihe dazu I. 213. Wahl dazu I. 214. Zusammenstellung mit Charismen I. 195 ff.
Kirchenregierung I. 195 ff. 201 ff. Theilnahme der Gemeinde I. 161. 201. 214.
Kleanthes, der Stoiker I. 266.
Kleinasien, Irrlehrer das. I. 408 ff. 436 ff. 457. 463 ff. 469. 474 f. II. 511. 514. 530 ff. 550 ff. 558 f. 661. die Gemeinden das. II. 530 f. II. 550.
Κληρονομία τ. κόσμου II. 715.
Κλητοί, bei Paulus II. 671.
Klugheit, christl. I. 380. II. 665.
Korinth, Paul. das. I. 270 f. 405. relig. Richtungen das. I. 271 f. Aquila das. I. 272 f. Pauli Verkündigung I. 275 f. Gemeinde das. I. 277. Bewegungen u. Mißbräuche in derf. I. 311—348. ob Paul. zum zweiten Male da gewesen? I. 348 f. erster verlorner Brief Pauli an die Gemeinde das. I. 352 f. Br. der Gem. an Paul. I. 354. Antwort des Paul., erster vorhandener Br. an die Kor. I. 354 ff. Wichtigkeit deff. I. 354. Zeitbestimmung deff. I. 363. Titus nach Korinth gesandt (mit einem Schreiben?) I. 366 ff. bringt Nachrichten I. 377 ff. zweiter Brief an die Korinther I. 380 f. Petrus in Korinth (?) II. 517 f. 520.
Κόσμος II. 575. 663. 671. 697. 714. bei Johannes II. 762. besiegt durch den Glauben II. 777 f.
Kreścens I. 459.
Kreta, Paul. u. Titus das. I. 468. Irrlehrer das. I. 469 f.
Κυβέρνησις = χαρ. τοῦ προεστάναι I. 194 ff. 197 f. im Verhältniß zum Lehramt I. 206 f.
Kyria II. 558.
Kyrillos Lukaris II. 488.

L.

Laodicea, Concil, I. 446.

N.

Narcissus in Rom I. 384.
Nasiräatsgelübde I. 285 f. 419 f.
Nero I. 423 f. Verfolgung der Christen durch ihn I. 460 f. 471. II. 510. 531. N. in der Apokalypse bezeichnet II. 542 f.
Nikodemus II. 762. 792 f.
Nikolaiten II. 533.
Nikolaos II. 533.
Nikopolis, Paul. das., welches Nikop. gemeint? I. 470 f.
Noah, die sieben nach ihm benannten Gebote I. 164 ff.
Νόμος vollendet im Christenth., nach Jakobus II. 496. 748. Ansicht antinomistischer Gnostiker davon II. 534 f. Begriff d. ν. bei Paulus II. 566. 568 f. 590. 597. 632. 747. ν. eine Zwischenperiode bildend II. 592 f. ν. παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν I. 230. II. 595. d. Rituelle dess. II. 595 f. geschriebenes u. inneres I. 230. II. 593. ν. im Gewissen II. 569. 581. 586. 593. 597 f. 630. Verhältniß d. ν. zum Glauben I. 150. II. 628 f. 776 f. d. ν. erfüllt durch d. Liebe II. 630. 633. aufgehoben für den Christen I. 129. 215. durch d. Glauben II. 631. erfüllt von Christus II. 633. 752. ν. vom Christenth. II. 633 f. ν. bei Jak. II. 748 ff. 752 f.
Νοῦς, Bedeutung, I. 186.
Nüchternheit, christl. II. 663.

O.

Obrigkeit, Paulus darüber I. 392 f.
Οἰκοδομεῖν, Begriff I. 181. bei Paul. II. 670.
Οἰκονομία I. 161.
Opferfleisch, Genuß dess. I. 163. 333 ff. 357 f. 368 f. II. 647.
Opfermahlzeiten II. 681.
Ordination I. 213.

Origenes über Sprachengabe I. 23. ſeine buchſtäbliche u. geiſtige Auffaſſung I. 23.
Oſterfeier I. 222. ſ. Paſſahfeſt.

P.

Palingeneſie der Natur II. 714 f.
Pantheismus II. 652.
Papias v. Hierapolis über das Matthäusevang. I. 132. über des Ap. Petrus Aufenthalt in Rom II. 521.
Παράβασις II. 592 f.
Παράκλησις I. 52.
Παράκλητος I. 3.
Parthien, Petrus daſelbſt II. 509 f. 515. 522 ff.
Paſſahfeſt, jüdiſches und chriſtliches, I. 220 f. 363. II. 622. 678. ſpäterer Streit I. 387. II. 530.
Paſtoralbriefe, die in denſ. bekämpften Irrlehrer I. 463.
Patmos, ob Johannes dahin verbannt? II. 540 ff.
Pauliniſche Lehre II. 565 f. Quelle derſ. für P. II. 565. Mittelpunkt derſ. II. 566. Begriff der *δικαιοσύνη* von ſeinem jüd. u. chriſtl. Standpunkte II. 566 f. Begr. v. *νόμος* II. 568. *ἔργα νόμου, ἔργα ἀγαθά* II. 568. *σὰρξ, σαρκικός* II. 572 f. Sünde II. 573 f. *ψυχὴ, ψυχικός* II. 574. *πνεῦμα*, als Vermögen d. menſchlichen Natur II. 574. Zwieſpalt in d. menſchl. Natur II. 576 f. Urſprüngl. Zuſtand des Menſchen II. 576 f. Erſte Sünde II. 578 f. Zuſammenhang v. Tod u. Sünde, *θάνατος* II. 580 f. Princip d. Göttl. im Menſchen II. 584. Anregung deſſ. durch d. Schöpfung II. 584 f. Entſtehung d. Götzendienſtes II. 586. Gewiſſen II. 586. Zuſtand d. Knechtſch. II. 587. Leben ohne Geſetz II. 587 f. *δουλεύειν* II. 590 f. Standpunkt d. Judenth. II. 591 f. Bedeutung d. Geſetzes I. 92 f. 129. 133 f. 141. 215. II. 592 f. Unterſchied v. Juden u. Heiden II. 595 f. ſ. Juden, Heiden. Die Menſchengeſchichte Vorbereitung d. Erlöſung, dieſe Ziel d. Schöpfung II. 601 f. Erlöſungs-

werk Christi II. 606 f. δικαίωμα II. 607 f. δικαίωσις, ζωὴ II. 608 f. Leiden Christi II. 606. 609 f. Christi Stand der Erniedrigung und Erhöhung II. 610 f. Begr. der Versöhnung II. 613 f. Begr. der ἀπολύτρωσις u. σωτηρία II. 622. Begr. der δικαίωσις II. 622 f. Zusammenhang der Heiligung damit II. 623 f. des Glaubens II. 624. Abrahams Glaube und Gerechtigkeit II. 625 f. Gegenstand d. Gl. II. 626. Gl. an Jesus d. Gekreuzigten u. Auferstandenen II. 627. Gl. im Verhältniß zum Gesetze II. 628 f. Die Liebe des Gesetzes Erfüllung II. 630. durch den Gl. das Gesetz aufgehoben II. 631. Citate aus dem νόμος II. 632. νόμος vom Christenthum II. 633 f. äußerl. u. innerl. Gottesverehrung II. 635 f. στοιχεῖα τοῦ κόσμου II. 636 f. Herrschaft d. πνεῦμα über d. σὰρξ II. 638 f. Charismen II. 640. Kampf von Geist und Fleisch im Wiedergebornen, Rechtfertigung u. Heiligung II. 642. πίστις von dem Ganzen der christl. Gesinnung und Tüchtigkeit, δυνατὸς und ἀσθενὴς τῇ πίστει II. 643 f. Wesen der christl. Freiheit II. 644 f. Liebe aus d. Gl. II. 648 f. Würkung der Liebe II. 649. das christl. Leben in Bezug auf eine Zukunft II. 650 f. Begr. der Kinder Gottes und ihre Herrlichkeit II. 651 f. Glaube, Liebe, Hoffnung II. 653 f. 658 f. Beharrlichkeit II. 654. Verh. des Erkennens z. Gl. II. 655. die Liebe das Erkennen bedingend II. 656. Verh. des Erkennens z. Hoffnung II. 657. die Liebe das Größte II. 658 f. Begriff der Demuth II. 660 f. christl. Bescheidenheit II. 663. Besonnenheit, Wachsamkeit, Nüchternheit II. 663 f. σοφία II. 664 f. christl. u. heidn. Cardinaltugenden II. 666 f. die Liebe Band der Vollkommenheit II. 667. Quelle und Würkung des heil. Geistes im Gläubigen II. 668. die Kirche, der Leib Christi II. 670. Begriff der ἅγιοι, κλητοί II. 671. Unächte Glieder der Kirche II. 672 f. Taufe II. 675 f. Abendmahl II. 678 f. Lehre vom Reiche Gottes II. 682 f. Verhältniß zur Theokratie, αἰὼν οὗτος u. μέλλων, Bezieh. d. R. G. zur Zukunft II. 683.

Verbindung d. Christen mit d. höhern Geisterwelt II. 687 f. Logosidee bei P. II. 689 f. Gottesreich, die ganze Geisterwelt, wie die Kirche umfassend II. 693 f. Das Reich des Bösen II. 695 f. Ansicht von den Götzen II. 697 f. Christus als Ueberwinder des Satans und s. Reiches II. 698 f. das Reich Christi im Kampfe mit d. Reiche d. Bösen II. 698 f. Theilnahme am Gottesreiche ist Gnadengeschenk II. 702 f. Verh. z. freien Selbstbestimmung der Menschen II. 705 f. ob bei P. Prädestinationslehre? II. 706 f. Kämpfe des Reiches Gottes II. 712. Vollendung dess., verbunden mit d. Lehre v. d. Auferstehung II. 713 f. zusammenhangend damit die Lehre v. ewigen Leben II. 715 ff. von Christi Wiederkunft II. 718. Entwicklung in dem Bewußtseyn d. Paulus II. 719 f. völliger Sieg des Reichs Gottes II. 721 ff. Verschiedenheiten der Lehrentwicklung des Paulus u. Jakobus, s. diesen. ein Geist in Paulus u. Jakobus II. 751 f. P. Freiheit in Beobachtung des Gesetzes II. 752. Einheit der paulin. u. johann. Lehrentwickelung II. 757 f. 762 f. 771 f. 776. Polemik d. Joh. u. Paul. II. 545.

Pauliniſche Parthei in Korinth I. 313.

Paulus, Herkunft und Bildungsgang I. 108 f. 318. II. 482 f. 565 f. vgl. Phariſ. Einfluß d. Petrus oder anderer App. (?) I. 128. 134. 205. 305. Beredſ. d. Paul. I. 155. 318. II. 726. ſ. Anwendung des A. T. II. 703 f. Grundſatz bei seiner Verkündigung I. 234. Reiſe nach Damaskus I. 115. Bekehrung, verſchiedene Erklärungsverſuche, I. 116—124. II. 565. Viſion und Zuſammenkunft mit Ananias I. 117. 125 f. P. nach der Bekehrung I. 124. 126. 136. Reiſe nach Arabien I. 125 f. Flucht aus Damaskus I. 127. Reiſe nach Jeruſalem, Zeitbeſtimmung I. 127 f. 305. ſeine Stellung in der chriſtlichen Lehrentwicklung I. 107 f. genetiſche Entwicklung derſelben I. 129 f. Ob P. Chriſtum kannte? I. 114 f. 122. 329. ob er ſchriftliche Denkmäler von Reden Chriſti benutzte? I. 131 ff. II. 565. 629. Anklänge am Worte

Christi bei P. I. 131 f. II. 566. Berufung zum Heidenapostel, Reise nach Tarsus I. 135 f. P. v. Barn. nach Antiochia gerufen I. 137. Collekte für Jerusalem I. 139 f. 142. Verhältniß Beider zu einander I. 136 f. 144. 232 ff, Bestimmung der Ap. 11, 30 (vgl. Gal. 2, 1) erwähnten Reise nach Jerusalem I. 141 ff. erste Missionsreise mit Barnabas von Antiochia aus I. 136. 144 ff. Aufenthalt in Antiochia bei Pisidien I. 149 ff. in Ikonium I. 153. in Lystra I. 153 f. in Derbe I. 157. in Antiochia in Syrien I. 157. Reise mit Barnabas nach Jerusalem I. 158 f. Streit der Judenchristen mit ihnen I. 160 f. f. Apostelkonvent. Rückkehr nach Antiochia I. 173. P. über γλώσσαις λαλεῖν I. 186 f. er selbst besitzt keine übernatürliche Sprachengabe I. 14. über Vorträge der Frauen I. 202 f. über Beobachtung gewisser Tage I. 217 f. zweite Missionsreise I. 232 f. Trennung von Barnabas (und Markus) I. 232 ff. P. in Lystra I. 235. in Phrygien I. 236. in Galatien I. 237. f. körperl. Leiden u. Geistesstärke I. 238 f. in Troas und Philippi I. 241 f. Verfahren mit der Wahrsagerin I. 242 f. P. in Thessalonich I. 247. Zeltenverfertiger I. 248 f. über Christi Wiederkunft I. 251 f. Reise über Beröa n. Athen I. 256. Aufenthalt u. Rede das. I. 110. 148. 155. 256 f. 318. P. in Korinth I. 270 f. Art f. Verkündigung, Würkung derf. I. 275 f. Verfolgung durch Juden I. 277. Gemeinden in Achaja I. 277. erster Brief an die Thessalon. I. 278 f. Würkung deff., Veranlassung z. zweiten Briefe I. 282 f. Briefverfälschung, Verwahrung davor I. 281. 283 f. Reise nach Antiochia u. Jerusalem, dritte Missionsreise von hier aus I. 285 f. Opfer im Tempel I. 285 f. 350. Benehmen bei d. Apostelstreite in Antiochia I. 289 f. P. über Phrygien u. Galatien nach Ephesus I. 294. Aufenthalt das. I. 296 f. Br. an d. Galater I. 294 f. 301—311. Bewegungen in der Gemeinde zu Korinth I. 311 f. P. über Genuß des Opferfleisches, eheloses Leben, Freiheit d. weibl. Ge-

schlechts, Streitigkeiten, Liebesmähler, Charismen I. 332 —343. P. gegen die Leugner der Auferstehungslehre I. 344 f. verlorener Br. des P. an d. Korinther I. 352 f. Br. der Gemeinde von Korinth an ihn I. 354. Antw. des P. in dem ersten vorhandenen Br. an die Kor. I. 354. Urtheil über die Partheien in Korinth I. 354 f. über Opferfleischessen I. 357 f. über Ehe I. 358. über Sklaven I. 360. über sittl. u. bürgerl. Freiheit I. 360 f. P. will nach dem Abendlande, Reise von Jerusalem mit einer Kollekte, Vorbereitungen dazu I. 363 ff. Volksaufruhr zu Ephesus gegen P. I. 372 f. P. in Macedonien, trifft Titus I. 377. zweiter Br. an die Kor. I. 380 ff. P. in Macedonien, Illyrien u. Achaja I. 383. Br. an die Römer I. 383 f. Zusammenkunft mit Vorstehern verschiedener Gemeinden in Milet und Abschiedsrede I. 405 f. P. letzte Reise nach Jerusalem I. 403 f. Anklagen, Rasiräat, Aufruhr, P. vor d. Synedrium I. 414 f. Transportation nach Cäsarea, Gefangensch. das. I. 422. Zeitbestimmung ders. I. 423. Rede vor König Agrippa II. I. 425. Abführung nach Rom I. 426. Zusammenkunft mit Juden I. 427. Gefangenschaft in Rom I. 311. 427 ff. 430 ff. durch Epaphras erhält er Nachrichten aus Kleinasien I. 437. Brief an Philemon I. 436 f. P. gegen d. theosophisch-ascetische Sekte zu Colossä I. 436 ff. Cirkularschreiben n. Kleinasien (Brief an d. Epheser) I. 450 f. Br. an d. Philipper I. 452. Ob P. aus der Gefangenschaft zu Rom befreit? I. 453. Ob nach Spanien? I. 454. Beweise für seine Befreiung I. 455 f. Würksamkeit nach ders. I. 462 f. Reise nach Kleinasien, Kreta, Spanien, Briefe an Timoth. und Titus I. 463—471. P. in Nikopolis I. 471. in Spanien gefangen, nach Rom gebracht I. 471 f. II. 518. P. erwartet seinen Tod I. 472 f. Zeit seines Märtyrertodes I. 475. II. 515. 530. Ueber s. Lehre s. Pauliniſche Lehre.

Petrinische Parthei in Korinth I. 313 ff. 321. die Christusparthei als solche? I. 322 f.

Petrus, s. Rede am Pfingstfeste I. 17. 24 f. bei Ananias u. Sapphira I. 37 f. Heilung des Lahmen, Rede an d. Volk I. 57 f. Reden vor d. Synedr., Folge dav. I. 61 ff. Petrus u. Johannes in Samarien I. 84 ff. P. in Lydda u. Joppe I. 91 f. 99. 102. P. Gebet u. Vision zu Joppe I. 99 ff. P. bei Cornelius I. 103 ff. angesehen in Jerusalem I. 128. II. 481. sein Einfluß auf Paulus (?) I. 128. 134. s. Verhältniß zu ihm II. 508. 514 f. 520. Petr. gefangen I. 140. Rede beim Apostelkonvent I. 161 f. in Antiochia I. 92 f. 141. 288 ff. II. 507 f. s. Herkunft u. Bildungsgang II. 502. s. Charakter II. 503. 505 f. s. Berufung II. 504. s. Bekenntniß I. 290. II. 505. 771. P. d. Felsenmann II. 503. 505. s. Verleugnung I. 290. II. 506. sein Glaubenscharisma I. 57. s. χαρ. κυβερν. II. 506 f. s. Anwendung des A. T. I. 59 f. II. 511. s. Standpunkt II. 502. 507. s. spätere Wirksamkeit II. 509 f. s. erster Brief, Zeitbestimmung, Leser, Zweck dess. II. 509 f. 516. 530. Unächtheit des zweiten Briefes Petri II. 513 f. Tod d. P. II. 514 f. s. Aufenthalt in Rom II. 515 f. Vgl. Markus.

Pfingstfest, ursprüngl. Bedeutung dess. I. 6 f. auf das erste christliche übertragen I. 6 f. Wichtigkeit desselben I. 3. 8. Begebenheiten an demselben I. 7—24. Wirkungen desselben I. 23 f. 84 f. 178. Feier d. Pfingstfestes II. 530.

Pharao, seine Verhärtung II. 709. Wunder bei ihm II. 709.

Pharisäische Parthei, Anfangs nicht feindlich gegen d. Christen I. 56. besonders wegen gemeinsamen Gegensatzes gegen d. Sadduc. I. 62. 66. ihre Wuth angeregt durch Stephanus I. 66 f. 70. 77. 114. Kampf mit dem Christenthum I. 113 ff. Forderungen an übertretende Heiden I. 94. 106. Gesetzesstolz ders. II. 564. Trübungen des Judenchrist. durch Pharisäismus I. 56. 438 ff. Pharisäischer Bildungsgang des Paulus I. 111 ff. 116. 119. 129. 133 f. 141. 238. 304. 318. 404. II. 565. 567. 591. 703. 725.

Philemon, Gemeindevorsteher in Colossä I. 432. Brief Pauli an dies. I. 436 f.

Philippi, Paulus das. I. 246 f. 252. 254. 256. Wahrsagerin das. I. 242 f. die Gemeinde unterstützt Paul. I. 247. 250. Br. Pauli an dies. I. 197. 432 ff. 436. 452. 456. 473 f.

Philippus, Verkündiger d. Evang. in Samaria I. 82 f. fernere Würksamkeit I. 89 f. s. Töchter, Prophetinnen I. 204.

Philo über s. Logosidee II. 689. über das positiv Geschichtliche im Judenthum I. 441. 444 f. II. 730 f. 742 f.

Phöbe, Diakonissin v. Kenchreä, Ueberbringerin des Br. Pauli an die Römer I. 383.

Φρόνησις II. 666.

Phrygien I. 442. Paulus das. I. 149. 236. 294. 351.

Pistis, s. Glauben.

Plato II. 493. 656 f.

Πνεῦμα, als Vermögen d. menschl. Natur I. 187. II. 574. 582. als der die Gläubigen beseelende Gottesgeist I. 187. II. 574. 582. 639. 655. Ueberwinder der *σὰρξ* II. 638 f. Quelle und Würkung dess. im Gläubigen II. 641. 655. Quelle des *πν. ἅγιον* nach Johannes II. 774.

Ποιμένες I. 206 f.

Polemik, kirchl. u. apost. I. 332. 446 f. des Joh. u. Paul. II. 545.

Polykarpus von Smyrna II. 530. 539.

Polykrates über Johannes II. 528 f. 531. 545.

Polytheismus I. 263 ff. ob auch noch unter d. Christen I. 334. II. 698.

Prädestination, s. Vorherbestimmung.

Präexistenz der Seelen II. 576. des Logos II. 693.

Praxeas I. 389.

Presbyteren, erste scheinbare Andeutung ders. I. 39 f. Wahl derselben I. 279. Wahrscheinliche Entstehung dieses Amtes I. 48 f. Verhältn. ders. zu den *ἐπισκόποις*

I. 50. 198 ff. 406. zu den διδασκάλοις I. 53. 206 f. II. 499. zu den Diakonen I. 47.
Priesterthum, allgemeines I. 177 f. II. 688. 737.
Priscilla I. 208 f. 274. 286 f. 375. 384.
Προφῆται I. 52. 139. 202. 235. 466. im Verhältniß zu den διδασκ. I. 52. 184 ff. 205. Prüfung derselben I. 190 f. 280. schwärmerische Propheten I. 278. II. 532. der Prophet I. 73. Prophetinnen I. 204.
Proselyten des Thors I. 94. 147. 148. 150. 164. 168. 240.
Προσευχή I. 241. 243.
Psychiker, bei Paulus II. 574. 582.
Pura naturalia II. 759.

R.

Rabbanim I. 64.
Rathschluß Gottes II. 592. 602. 613. 710 f.
Rechtfertigung I. 309 f. durch den Glauben I. 150. 226. 253. 290. 397. II. 624 f. s. δικαιοσύνη. Rechtfertigung u. Heiligung II. 642.
Reich des Bösen, bei Paulus I. 244. 282. 447 f. II. 666. 695 f. 721 ff.
Reich Gottes, äußerl. Auffassung II. 634. Begriff dess. bei Paul. II. 602. 682. 686 f. Verhältniß dess. zu den menschl. Eigenthümlichk. u. Verhältnissen II. 641. 645. 664 f. 669. zum ehelosen Leben I. 340. 359. zur christlichen Freiheit II. 645. zur Kirche II. 682. zur jüdischen Theokratie II. 683 f. Entwicklungsgang dess. I. 251. 282 f. II. 773. das R. G. als gegenwärtiges II. 684. 731. als zukünftiges II. 650 f. 685 f. die Kirche und die Geisterwelt umfassend II. 687 f. 693. 696. im Kampfe mit dem Reiche des Bösen II. 696 f. 700. Theilnahme am R. G. I. 398. 472. freies Gnadengeschenk Gottes II. 712. Vollendung dess. I. 338. 473. II. 622. 686 f. 700. 712 ff. 721 ff. 739. das unvermittelte R. G. II. 723.

Rom, Verbannung der Juden daſ. I. 273. ob damals hire ſchon Chriſten? I. 273 f. Gemeinde daſ. I. 364. 427. Heiden- u. Judenchriſten daſ., jene vorherrſchend I. 384 ff. 427 f. 431 f. ſpätere judaiſtiſche Richtung I. 436. Gefangenſchaft d. Paul. daſ. I. 427 f. Wirkſamkeit in derſ. I. 428 f. 435. 461. ob Petrus daſ. II. 515 f. cathedra Petri in Rom II. 519. R. Babylon genannt II. 509. 520. zweite Gefangenſchaft d. Paul. daſ. I. 417 f. Brief an die Römer I. 383—401. die Richtung in c. 14. I. 394 ff. Aechtheit der letzten Capp. I. 364. 383 ff.
Rutilianus I. 148.

S.

Sabbath I. 215. 220. Conc. zu Laod. gegen jüd. Sabbath I. 446.
Sadducäiſche Parthei, ihre Geſinnung gegen d. Chriſten I. 62 f. 65 f. 77. ob Chriſten unter ihr? I. 345 f.
Salome II. 524 f. 527.
Samaria, Chriſtenth. daſ. I. 79. Meſſias und Goëten daſ. I. 79 ff. Philippus daſ. I. 82 f. Mangel an chriſtl. Begeiſterung daſ. I. 84 f. Petrus u. Johannes daſ. I. 84 f. Vorurtheil gegen die Samar. I. 83.
Σάρξ, bei Paulus II. 572 f. 591. 638 f. 663.
Satan und ſ. Reich nach Paul. I. 244. II. 695 f. 701. nach Joh. II. 760 f. 779. nach dem Hebräerbr. II. 734. nach Jakobus II. 755 f.
Saul, früherer Name des Paulus, I. 108. 111.
Sclaven, I. 360 f.
Selbſtbeſtimmung, ſ. Wille.
Sergius Paulus, Proconſul I. 108 f. 148 f.
Sicarier I. 408.
Silas (Silvanus), Begleiter des Paul. und Barnab. I. 170. bei Paul. I. 234 f. 245 f. 247. 256 f. 268 f. bei Petrus II. 510. 512. 522. 530.
Simon II. 479.

Simon Magus, Goët I. 80 ff. 297. 353. s. Taufe I. 83 f. s. Irrthum in Beziehung auf den heil. Geist I. 86 f. s. späteres Treiben I. 87 f. Dichtungen über ihn II. 520.
Simonianer I. 80 f. 89.
Simonianismus, St., I. 34.
Sittenlehre, christliche, II. 641. 646 f. 648 f. 659. 692. 700.
Sohn Gottes u. Menschensohn II. 692 f. 768. 770 f. 773. 777.
Somnambulismus I. 188. 242.
Sonntag, s. d. Art. Feste.
Σοφία, christl. Begriff ders. I. 46. 191 ff. II. 664 ff.
Συμπόσια φιλικά I. 343.
Σωτηρία, bei Paulus II. 622 f.
Σωφροσύνη, bei Paulus II. 663 f. 664.
Spanien, ob Paulus das. I. 364. 437. 453 f. 462 f. 471.
Speisegesetze, jüdische, I. 397 f. 440. 465. II. 727.
Sprachengabe, s. d. Art. γλῶσσ. Pflicht hinsichtlich der Sprache II. 754 f.
Stephanas, zu Korinth I. 196. 214.
Stephanus, s. hellenische Bildung I. 66. Vorgänger des Paul. I. 68. 72. 77. 116. 118 f. seine Charismen I. 71. stellt das Evangelium im Gegensatze zum Gesetze dar I. 69 f. 90. 135. s. Anklage und Vertheidigungsrede I. 70 ff. s. Märtyrertod I. 76 f. 139. II. 502. Folgen dess. I. 79 f. 129.
Stoiker, ihr Verhältniß zum Christenthum I. 258 f. 267.
Στοιχεῖα τοῦ κόσμου I. 442. II. 595. 636. 698.
Strafe II. 618 ff. 724. 772.
Strafgericht, göttl., s. Gericht.
Sünde, bei Paul. II. 576 f. 593. Quelle ders. nach Paul. II. 696 f. bei Jakobus II. 755 f. bei Johannes II. 761 f. 779 f. 781 f.
Synedrium I. 49. 61 f. 65. 76. 5. II. 502. geheime Anhänger Christi darin I. 62. 71. s. Gamaliel.
Syrien, Christenth. das. unter Juden durch Judenchristen

I. 90. 169. II. 497. weitere Verbreitung deſſ. I. 158. Schreiben des Apoſtelconv. I. 170 f.

T.

Ταπεινοφροσύνη bei Paulus II. 660 f.
Tarſus I. 109 f. 135. 247.
Taufe, auf Jeſus als den Meſſias I. 28 f. 169 f. 222. II. 497. 671. nach der Entwicklung des Chriſtenthums unter den Heiden I. 222 ff. johann. T. II. 554. 676. 727. T. Chriſti II. 554 f. 676. 727. apoſtoliſche Taufformel I. 29. 222. Untertauchen, ſymboliſche Deutung davon I. 222 f. Glaubensbekenntniß dabei I. 223. Kindertaufe, Gründe dafür und dagegen, Idee derſ. I. 224 f. Taufe in Korinth I. 277. nach der paulin. Lehre II. 675 f. Beziehung auf den Tod u. d. Auferſt. Chr. II. 675 f. 679. Taufe auf den Dreieinigen II. 676. Idee und Erſcheinung II. 677. T. nach der johann. Lehre II. 792 f.
Tempel Gottes in uns I. 317. 357. II. 670. 713.
Tertullian über Sprachengabe I. 22 f. über Apgſch. 11, 30. I. 141. über Petri Tod II. 514.
Teſtament, altes u. neues I. 59. 61. 72 f. 81. 306. 318.
Teufel, ſ. d. Art. Satan.
Θάνατος bei Paulus II. 580 f. 606. 611 f. 713. 734 f. bei Johannes II. 758 f.
Theokratie I. 39 f. 69 f. 72. 146. 260. 340. II. 596. 634. 683. 690. 703. 708.
Theſſalonich, Paulus und Silas daſ. I. 247 f. 280. Nachrichten über die Gemeinde an Paulus durch Timotheus I. 278. Schreiben d. Paul. an d. Gemeinde I. 250. erſter Brief I. 279 f. zweiter Brief I. 282 f. untergeſchobener Brief I. 281.
Theudas, jüdiſcher Aufrührer I. 64.
Thomas II. 485.
Timotheus I. 224. in Lyſtra mit Paulus zuſammen I. 234 f. ſ. Beſchneidung I. 161. 235. 308. in Philippi

I. 247. in Theſſalonich (?) I. 255. in Athen I. 257. 268 f. geht nach Theſſalonich I. 269. nach Korinth zu Paulus I. 278. geht nach Macedonien und Achaja und zurück I. 364 f. Briefe Pauli an ihn I. 214. 235. 464. erſter Brief an ihn I. 463 f. zweiter Brief an ihn I. 456 f. 471 ff. Zeitbeſtimmung I. 453. 455 ff. T. in Rom I. 456 f. in Epheſus I. 456 ff. 463. 467. nach Pauli Tode aus der Gefangenſchaft zu Rom befreit I. 471. 476.

Titus I. 141. 159 f. nach Korinth (mit einem Schreiben?) von Paul. geſandt I. 366. 370 ff. Rückkehr zu Paulus nach Macedonien I. 377. Ueberbringer des zweiten Briefes an die Korinther I. 380. T. bei Paulus I. 468. in Kreta I. 468. Brief Pauli an ihn I. 214. 469 f.

Todſünde II. 562. 782.

Treue Gottes II. 780.

Troas I. 219. 241. 366. 376. 405. 457.

Trophimus I. 420. 458 f.

Tugend I. 33. II. 598. 632. 666 f.

Tychikus I. 450.

Tyrannos I. 297.

U.

Unglaube I. 184. II. 785 f.

Unſterblichkeit, ſ. Auferſtehung.

V.

Verfolgungen, nach dem Tode des Stephanus I. 77 f. 90. 114 f. 139. unter Her. Agrippa I. 140. unter Claudius I. 272 f. unter Nero I. 387. 460. 471. 476. II. 510. 523. 531 f. 542 f.

Vergebung der Sünde I. 63. 104. 150. 276. 348. II. 780 f. 782.

Verhärtung, ſittl., Begriff derſ. bei Paulus II. 709.

Versöhnung, Begriff vers. bei Paulus II. 613 f. bloß subjektive Fassung vers. II. 614 f. objektiver Grund vers. II. 617. bei Johannes II. 772.
Versuchung II. 755. 779.
Vision I. 75. 98. 100 ff. 117 ff. 121 ff. 125. 135. 189. 239 f. 424.
Vollkommenheit, christl., II. 667.
Voluntas beneplac. u. signi II. 619. 705.
Vorherbestimmung, unbedingte, ob von Paulus gelehrt? II. 705 f. ihre Stellung in der paulin. Lehrentwickelung II. 711.

W.

Wachsamkeit, christl., II. 663.
Wahrhaftigkeit, christl. II. 493. in der Lehrentwicklung des Jakobus II. 493. 754. Paulus darüber II. 754.
Wahrheit, bei Johannes II. 760 f. 765 f. Geist der Wahrheit I. 67. 105. 244. II. 566. 789.
Weisheit Gottes, erziehende I. 95. 265. offenbart im Erlösungswerke II. 707. im Evang. I. 356. in der Kirche I. 48. 91. 99. 107. 167. 233. II. 724 f. ächte Weisheit I. 355. falsche II. 665. s. Heiden. Weisheit unter den Vollkommenheiten I. 193. s. σοφία.
Weissagungen im A. T. I. 25 f. 60. 72 f. 146. 163. 306. 385. II. 592. Ziel vers. I. 59. 72. Erfüllung vers. I. 72. 150. 382. falsche Weissag. I. 148. 242 ff.
Welt, s. d. Art. κόσμος.
Weltherrschaft II. 645. 715.
Weltüberwindung II. 777 ff.
Weltverleugnung I. 359. II. 487. 604.
Werke, s. d. Art. ἔργα.
Wiederbringung, allgemeine, II. 715. 724.
Wiedererscheinungen Christi I. 121 f. 123. 125. 204. II. 482. 485. 789.
Wiedergeburt II. 793. 795.

Wiederkunft Christi I. 39. 215. 251 f. 278 ff. 359. 454. 473. II. 514. 551. 712. 718 ff. Zeichen der Zeit vor derf. I. 282 f. bei Johannes II. 789 f.
Wille, freier, im Verhältnisse zur göttlichen Gnade, nach Paulus II. 705 f. nach Johannes II. 764 f. Jakobus darüber II. 755 f. vgl. Freiheit.
Wittwen, ob Diakonissinnen 1. Tim. 5? I. 212 f.
Wochenfeste, jüdische, ob bei den Heidenchristen in Gebrauch? I. 218.
Wunder in der apost. Zeit I. 57 ff. 83. 154. 245. 276. 306. bei Pharao II. 709. inneres u. äußeres Wunder I. 4. 10. 12. 119 ff. Wunder Christi nach Joh. II. 770 ff. Wundergabe als Charisma I. 182. 194 f. Scheinwunder I. 282.

Y.

Υἱοθεσία, s. Kindschaft.

Z.

Zauberei, s. Goëten.
Zeus in Lystra verehrt I. 155 f.
Ζωή, bei Paulus II. 567. 609. 631. bei Johannes II. 775 f. s. d. Art. Leben.
Zorn Gottes II. 614. 617. 619 f. 622.
Zug Gottes im Menschen II. 766.
Zungenreden, s. d. Art. *γλῶσσαι καιναί*.
Zwiespalt, in der menschlichen Natur nach Paulus I. 112 f. II. 576. ein verschuldeter II. 577. Hervorrufung dess. II. 598 f. bei Johannes, verglichen mit der paulinischen Ansicht II. 762 f.
Zwischenzustand der Seele nach dem Tode II. 716 f.

Verbesserungen.

Seite 472 Anmerk. 2 Zeile 1 lies 4, 17 statt 3, 17.
- 485 Zeile 3 v. u. lies 1, 6 statt 1, 5.
- 486 - 11 v. o. - צְרִיק - צַדִּיק.
- 486 - 12 v. u. - vor statt von.
- 490 - 12 v. o. - S. 80 statt S. 47.
- 490 - 6 v. u. - Mißverstand.
- 504 Anmerk. lies S. 242 statt S. 486.
- 531 - - S. 636. Anmerk. statt S. 712.
- 536 Zeile 2 v. u. lies Bd. I. Abth. II. statt Bd. II.
- 539 - 13 v. o. - c. 22 statt c. 24.
- 543 - 17 v. o. - 11, 1 statt 1, 1.
- 582 - 16 v. u. - S. 574 statt S. 528.
- 606 Anmerk. - S. 270 statt S. 270 u. 436.
- 622 - 6 v. o. - σωτηρία.
- 667 - 14 v. u. - beseelende statt beseende.
- 678 - 6 v. o. - c. 11 statt c. 12.
- 779 - 2 v. o. setze hinter „Natur" ein Komma.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen und in allen soliden Buchhandlungen zu haben:

Acta historico-ecclesiastica seculi XIX. Herausgegeben von Dr. F. H. Rheinwald. Jahrgang 1837. 3 Thlr. 12 Gr.

Reicher an Inhalt und Umfang als seine Vorgänger ist der gegenwärtige, das verhängnißvolle Jahr 1837 umfassende Band der neuen Fortsetzung der weimarischen Acta ecclesiastica. Derselbe umfaßt über 300 Urkunden aus allen Ländern und Confessionen der christlichen Welt. Besonders reich fließen die Quellen in der Schweiz und Preußen, als den beiden bewegtesten Kampfplätzen der jüngsten Vergangenheit. Durch die hohe Liberalität des kürzlich verstorbenen Ministers von Altenstein wurde es dem Herausgeber möglich, namentlich die kölner und posener Wirren in einer bis jetzt nirgends vorhandenen Vollständigkeit darzustellen; auch über die trierer Wahlsache wird durch Mittheilung ungedruckter Documente ein erwünschtes Licht verbreitet. Von den Urkunden der evangelischen Kirche heben wir nur hervor: das treffliche Gutachten der evangel. Synode zu Bern über kirchlichen Separatismus, so wie den für die Geschichte des Irvingianismus höchst wichtigen und uns bis jetzt ganz unbekannten Aufruf an alle Patriarchen, Bischöfe, Souveräne der Christenheit. Eine Zugabe aus der außerchristlichen Welt bilden: der Berat an den armenischen Patriarchen in Constantinopel, sowie das Decret des chinesischen Herrschers gegen das Eindringen europäischer Missionäre. Schon das Gesagte wird geeignet seyn, alle diejenigen, welche die authentische Grundlage einer wahren Geschichte bei der Hand haben wollen, auf die Wichtigkeit dieses neuen Bandes aufmerksam zu machen.

Johann Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen von Julius Hartmann, Diaconus in Neuenstadt a. d. Linde (jetzt in Böblingen), und Karl Jäger, Phil. Dr., Pfarrer in Bürg. Erster Band. VIII. u. 463 S. gr. 8. 2 Thlr. 4 Gr.

Von zwei Verfassern, die ihren Beruf auf dem historisch-theologischen Gebiete schon hinlänglich bewährt haben, erscheint hier die erste

ausführliche, aus den unmittelbaren Quellen geschöpfte Darstellung des Lebens und Wirkens des großen süddeutschen Reformators, welchem Luther das ehrenvolle Zeugniß gegeben, daß er in allen Stücken größer sey als er, und den unter den Neueren Schnurrer und Pfister übereinstimmend „an Geist und Sinn einen der Ersten nach Luther" nennen. Den Verfassern stand unter den reichsten Archivalmittheilungen namentlich der bisher unbenutzte handschriftliche Nachlaß von Brenz, in 5 Foliobänden, meist reformations-historische Schriften enthaltend, zu Gebot. Bereits haben sich die competentesten Richter dahin ausgesprochen, daß das vorliegende Werk, als ein Denkmal von vaterländischem Fleiße und Geiste, Forschung und Darstellungsgabe, sich den gediegensten Monographien der neueren Zeit, eines Neander, Ullmann, Ranke u. A. auf würdige Weise anschließe und nicht bloß Geistlichen und Gelehrten, sondern auch Geschichtsfreunden und Belehrung und Erbauung zugleich suchenden christlichen Lesern überhaupt die interessanteste Lectüre gewähre.

Der 2. Band, gleichfalls 30 Bogen stark, mit welchem das Werk (1570) sich schließt, erscheint zur Herbstmesse 1841.

Die Unruhen in der Niederländisch-Reformirten Kirche während der Jahre 1833 bis 1839. Aus den Quellen geschöpft und mit Hinzufügung der vorzüglichsten Actenstücke dargestellt von X. Herausgegeben von Dr. J. C. L. Gieseler. 1 Thlr. 4 Gr.

Der ungenannte Verfasser, ein Niederländer, und ebenso genau mit den Ereignissen bekannt, als zur Beurtheilung derselben befähigt, gibt zuerst Erläuterungen über die früheren kirchlichen Verhältnisse, soweit sie zur Verdeutlichung dieser Unruhen nothwendig sind, und läßt dann eine ausführliche, durchaus mit Actenstücken belegte Erzählung der letzteren folgen. Seine Schrift nimmt das Interesse auch in Deutschland um so mehr in Anspruch, als auch hier neuerdings mehrere Streitigkeiten über das Ansehen der kirchlichen Symbole vorgekommen, nicht aber, wie in den Niederlanden, durch ein ordnungsmäßiges Verfahren von Kirche und Staat wahrhaft beendigt worden sind. Die Betrachtungen über diese Streitigkeiten, welche der Herausgeber in seiner Vorrede der Schrift vorangestellt hat, dürften nicht minder manches Beherzigungswerthe für die kirchliche Gegenwart enthalten.

Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des Alten Testaments von Friedr. Wilh. Carl Umbreit. 12 Gr.

Dr. J. P. Mynster (Bischof von Seeland), **Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren.** Zweite Auflage, in schwarz Leder gebunden. 2⅓ Thlr. (Die erste Auflage kostete ungebunden 3 Thlr.)

„Dieses von dem ersten Geistlichen und Kanzelredner Dänemarks, einem auch in Deutschland rühmlichst bekannten Manne, herrührende Werk verdiente es in hohem Grade, auch auf deutschen Boden verpflanzt zu werden. Ruhend auf dem Grunde eines lebendigen und streng sittlichen Glaubens an den persönlichen Gott, mit inniger Ueberzeugung festhaltend an dem geschichtlichen Erlöser in seiner göttlichen Würde und menschlichen Schönheit, in seiner versöhnenden, erleuchtenden und heiligenden Kraft, voll kirchlichen Geistes, aber ohne ängstliches Anschließen an die kirchliche Form, entwickelt dasselbe mit tiefem psychologischen Blicke und reicher Erfahrung alle Glaubens- und Lebenslehren des Evangeliums in der Weise, daß es, die Mitte haltend zwischen homiletischer und systematischer Fassung, ebensowohl wahrhaft erbaut, als das Denken gebildeter Leser befriedigt. Der Ton ist durchaus ernst und rein, ein wohlthuender Ausdruck innerer Ueberzeugung; die Sprache würdig, edel und geistvoll, aber ohne Manier; das Ganze ein lebendiger Erguß, eine Arbeit aus einem Stück. Die Sprachunvollkommenheiten, die sich in der ersten Auflage fanden, sind ausgemerzt, so daß sich die Schrift jetzt wie ein vortrefflich geschriebenes Originalwerk liest. Wir empfehlen mit bester Ueberzeugung das Buch allen denen, die in unserer, von pantheistischen Doctrinen und kritischen Zweifeln zerrütteten Zeit eine gesunde und gediegene christliche Erbauung suchen; sie werden in Mynster einen zuverlässigen Führer finden, der ihnen einfach und treu den ernsten königlichen Weg der vollen christlichen Wahrheit zeigt und ihnen Brot vom Brote des Lebens darreicht. Besonders eignet sich die Schrift zum Gebrauch in Familien, auch bietet sie dem Prediger einen reichen homiletischen Gedankenschatz."

Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche von Christian Carl Josias Bunsen. Erste Abtheilung. Die Liturgie der stillen Woche mit Vorwort. 8.

Je mehr sich von verschiedenen Seiten das Bedürfniß einer organi-

schen, auf festen Principien gegründeten Ausbildung des Cultus in der evangelischen Kirche geltend macht, desto dankenswerther ist jeder Versuch, diesem Bedürfnisse nicht bloß durch Darlegung rein subjektiver Anschauungen und Vorschläge, sondern auf dem Wege gründlicher historisch-ästhetisch-theologischer Wissenschaft abzuhelfen. Der Verfasser vorgenannter Schrift, der schon durch manche schätzenswerthe Arbeiten den Ernst seiner Forschung, richtigen Tact und historischen Sinn in der Wissenschaft der Liturgie bewährt hat, legt uns hier den praktischen Versuch einer liturgischen Anleitung vor, zur würdigen Feier der heiligsten Zeit des Kirchenjahres, der stillen Woche, in die ja „der Wendepunkt der Weltgeschichte in ihrem höchsten Sinne als der Geschichte Gottes auf Erden" fällt.

Für die wichtigsten Tage in dieser Woche, den Palmsonntag (S. 1—9), den Gründonnerstag (S. 10—29), den Charfreitag Vormittags-Gottesdienst (S. 30—50), und Nachmittags-Andacht (S. 51—57), so wie schließlich für eine Morgen-Andacht am Ostersonnabend (S. 58—63), werden uns vollständige Liturgien gegeben.

Georgi, das christliche Kirchenjahr in der Schule, bevorwortet vom Prof. Schmieder.

Tholuck, Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienst zu Halle. 2te Folge, 2te Sammlung.

* * *

Folgende Werke sind unter der Presse und sollen noch in diesem Jahre versendet werden:

Tholuck, Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. 2 Theile. Neue Auflage.

Sack, christliche Apologetik. Neue Auflage.

Ritter, Geschichte der Philosophie, 6r Thl.; der christlichen, 2r Thl.

Hurter, Geschichte Papst Innocens III. 4r Thl.

Georgi, die heiligen Geschichten des Alten Testaments. 2r Thl.

Das Leben von Johann Brenz von Hartmann und Jäger. 2r Thl.

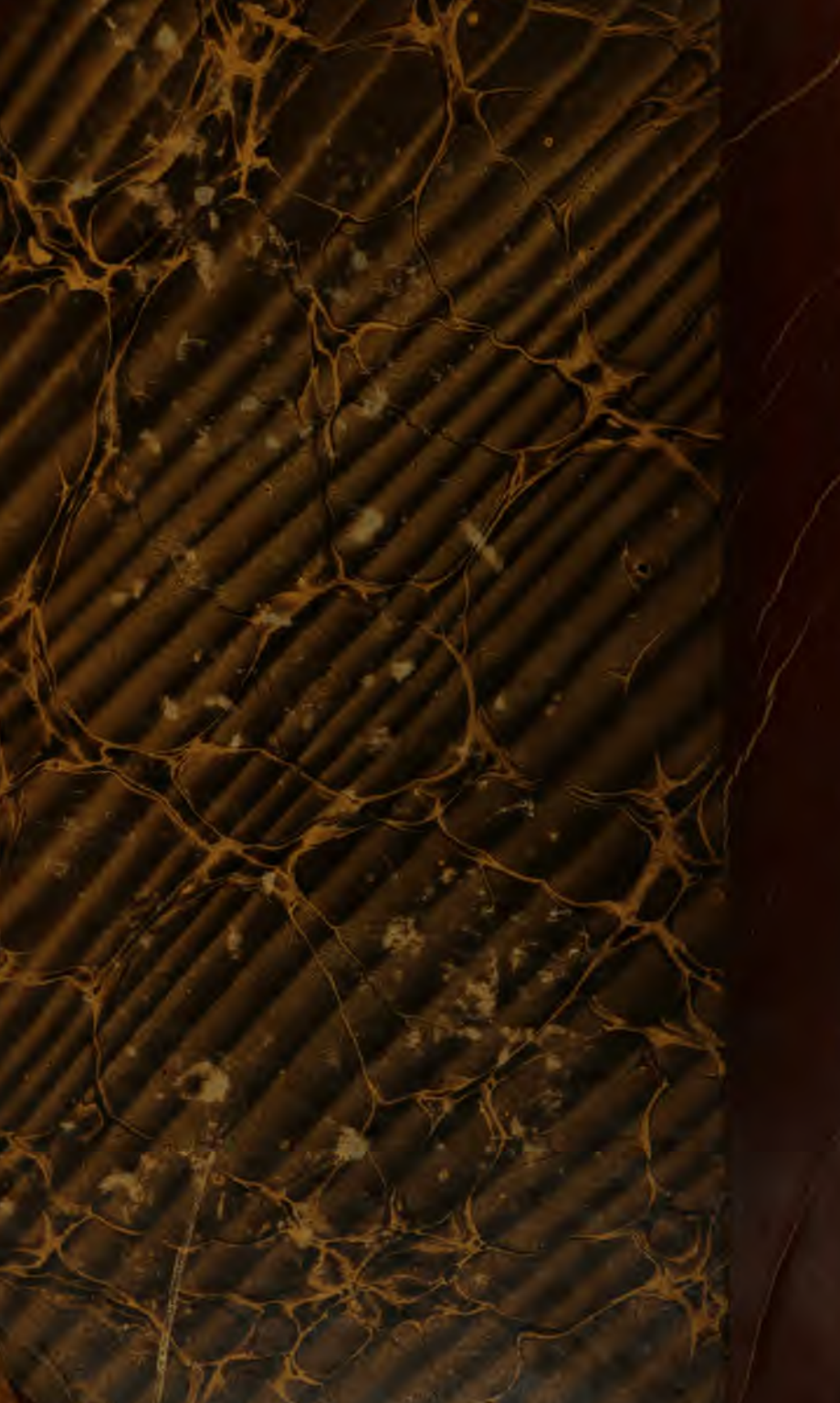
Ferner:

Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. 2 Theile.

Schmidt (Professor in Straßburg), Leben und Lehre Tauler's.

Urkundenbuch der Reformation, herausgegeben von Förstemann.

Stip, die Gesangbuchsbesserung.

Umbreit, Jesaias, Uebersetzung und Commentar.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.